

LUCHA Y VICTORIAS DE LOS ESCLAVOS BANTÚ EN MÉXICO (SIGLOS XVI-XVII)

La socialización de los esclavos africanos en
Nueva España



Nicolás NGOU MVE

LUCHA Y VICTORIAS DE LOS ESCLAVOS BANTÚ EN MÉXICO (SIGLOS XVI-XVII):

**La socialización de los esclavos africanos en
Nueva España**

Nicolás NGOU MVE

Esta publicación ha sido posible gracias a la Cooperación Española a través de la Agencia de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). El contenido de la misma no refleja necesariamente la postura de la AECID.



© Edición: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
© Textos: Nicolás Ngou Mve
© Imagen de portada: Biblioteca Nacional de España. Juan Cortés, primer africano registrado en la Nueva España, quien llegó con los ejércitos de Hernán Cortés en 1519. Fray Diego Durán, Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme, cap. LXXIV.

Título original en francés: "Combats et victoires des esclaves bantu au Mexique (XVI^e-XVII^e siècles)". Edición francófona: Presses Universitaires du Gabon/EDICERA, Libreville, 2007

NIPO: 109-19-120-X
NIPO en línea: 109-19-119-7

D.L.: M-38478-2019

NOTA SOBRE EL AUTOR

Nicolás Ngou Mve es profesor de Historia de América Latina en la Universidad Omar Bongo de Libreville (GABÓN). Es autor de varios trabajos sobre la trata negrera en el África Central, en la América española, sobre las culturas africanas en Hispanoamérica, sobre la integración de los africanos en las sociedades coloniales de América. Ha publicado en 1994 *El África bantú en la colonización de México*, libro novedoso que fue considerado como una ruptura en los estudios afroamericanos.

En el presente trabajo, prosiguiendo en esta misma línea, ofrece al lector hispanófono un panorama sorprendente de la vida de los negros en su lucha por integrarse de igual a igual con los españoles en la sociedad colonial mexicana. Pero para entenderlo plenamente, el lector es previamente invitado a integrar lo que el autor llama el "enfoque triangular".

Embajada de España en Libreville

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA: "PEQUEÑAS PALABRAS PARA UN GRAN LIBRO"

La Historia de África sigue siendo la gran desconocida en el conjunto de la Historia Universal: una proposición tan evidente que no necesita demostración. A pesar de ser considerada como la cuna del hombre sobre la tierra, el surgidero de la humanidad como la entendemos hoy, el pasado africano es apenas, en los medios académicos internacionales y globales, una ringlera de agregados, muchos de ellos tópicos, una sumatoria de lugares comunes repetidos una y otra vez. Enlazada con la historia europea solo como parte sufriente del proceso colonizador, y conectada con la americana por la crueldad de la trata esclavista sin más, los elementos que la integran y componen, los que la hacen constituirse como una Historia propia y naturalizada en las identidades y las esencias de sus ancestrales culturas y sus complejas sociedades, son normalmente escamoteados, quedando la historia africana relegada siempre a segundos planos cuando no desaparecida de los textos y los análisis académicos. Como borrada de en medio del tiempo y casi también del espacio.

Para un americanista como el que esto escribe, conocer África, conocer su Historia y su latido en el tiempo, en el largo tiempo de la humanidad, es una tarea obligatoria. No solo por las razones normalmente argüidas, relacionada con la esclavitud, sino porque, más allá de ésta, y obviamente incluyéndola, una buena parte de la realidad histórica del continente americano tiene a la Historia africana como médula y sustancia originaria. Al fin y al cabo, el número de hombres y mujeres libres de origen africano adelantó cuantitativamente al número de esclavizados, y junto con éstos, a partir de estos, de sus luchas tenaces e infatigables por su libertad, crearon contra viento y marea una nueva cultura mestiza, híbrida, africana en su conjunto, en cuanto ésta se conformó con personas provenientes de decenas de lugares diferentes del continente africano, con lenguas, culturas, etnias, religiones, cosmovisiones, en fin, con rasgos distintivos propios y diferenciados cada una de ellas, que en América comenzaron a tejer un tapiz común: el universo afroamericano.

Pero conocer la Historia de África en el seno de la Historia americana obliga a conocer también y sobre todo, a los autores, los especialistas, los historiadores que, desde África, construyen esta Historia híbrida. Personas que, desde un profundo conocimiento de ambos mundos, pero especialmente del africano como raíz de esta historia, han investigado con la rigurosidad científica y académica que el asunto necesita, y finalmente han escrito con precisión y pasión (sí, también pasión, dada la entidad del tema) esta Historia cruzada de continentes, personas, sociedades y culturas. Y una de esas personas, uno de esos autores fundamentales, es el Dr. Nicolás Ngou Mve.

Profundamente gabonés, profundamente africano, y también profundamente americano por formación, vocación y decisión, el profesor Ngou Mve es uno de esos valores intelectuales y humanos imprescindibles para entender este complejo mundo de lo afroamericano. Y en este libro que ahora nos

ofrece al fin en castellano, después de haber sido escrito muchos años atrás, esta formidable historia de tres continentes enlazados en uno se nos muestra en toda su riqueza, en su fascinante belleza, y también en la dureza dramática de estos episodios germinales que dieron origen a un mundo nuevo, a una nueva África al otro lado del mar. Episodios germinales dolorosos y sangrientos como un parto, desde luego, que en este libro se muestran y analizan con rigor.

Formado en Francia y en México, el profesor Ngou Mve ha sido y es maestro admirado y querido por sus discípulos y estudiantes, en la Universidad Omar Bongo de Libreville, y en concreto en el centro de investigación que él creó, el CERAFIA, Centre d'Études et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines. Desde este centro, ha sido orientador de un numeroso grupo de estudiantes gaboneses y de otros países de África que han realizado importantes investigaciones en este campo, y últimamente ha dirigido varias tesis doctorales como profesor invitado del programa de doctorado en Historia de América de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, mediante ayudas y becas a estudiantes gaboneses que el profesor estableció desde su universidad.

Como él mismo señala, y no podemos estar más de acuerdo con él, el enfoque de una historia triangular resulta básico para entender a cabalidad todo el proceso. Estudiar la trata atlántica sin vincularla a la colonización de América, equivale a quitarle todo su significado, todo su alcance, sacando a África de la Historia: "Esta postura nos priva hoy, a nosotros los sobrevivientes o supervivientes de las guerras negreras africanas, africanos o afrodescendientes, de cualquier oportunidad para conocernos e identificarnos los unos con los otros, privando por esto mismo a África de la posibilidad de tomar conciencia, ejercer y explotar plenamente su ascendencia cultural en América... Más que simples rastros, lo que vemos hoy son enteras culturas africanas adaptadas a diferentes entornos y sometidos a diferentes procesos históricos". Por lo tanto el Enfoque Triangular aborda la sincronía de las circulaciones y de las interacciones generadas desde entonces entre los tres continentes del Atlántico, conectando la historia de los pueblos y de las culturas de África con la colonización del continente americano. Y concluye: "No puede entenderse América sin Europa y África, ni África sin América y Europa, ni esta última sin África y América. Así son las cosas desde el siglo XV..."

Gracias al Dr. Nicolás Ngou Mve, a mi gran amigo y admirado y colega Nicolás, por este libro sabio, escrito desde el alma africana y el corazón americano, que viene ahora, al fin, a explicarnos lo absurdo de intentar entender la Historia Universal cuando a ella le falta una de sus piezas fundamentales.

Dr. Juan Marchena Fernández.
Director del Programa de Doctorado en Historia Americana.
Universidad Pablo de Olavide. Sevilla.

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA: **¿Qué es el “Enfoque Triangular”?**

Formado en la tradición francesa del “hispanismo”, los que me conocen por mi carrera escolar me consideran un profesor de español. De hecho asistí a los Departamentos de Español de la Universidad Nacional de Gabón, luego de la Universidad de Toulouse-Le Mirail donde, primera “ruptura”, presenté en 1988 una tesis doctoral titulada “La trata negrera y la esclavitud de los negros en México (1580-1640)”: tesis de historia, y no de español. Este trabajo sólo tenía de “español” las fuentes primarias (documentos originales escritos en español antiguo) en las que mi director de Tesis, el Sr. Georges Baudot, renombrado mexicanista francés, me había sumergido a partir del año 1980.

Me vi obligado a aprender sobre la marcha, o sea en los mismos archivos municipales, parroquiales y notariales de Veracruz, Jalapa, Orizaba y Ciudad de México o en los sótanos de iglesias rurales de Zongolica o Motzongongo, de historiadores mexicanos, técnicas de desciframiento, análisis y explotación de documentos antiguos, técnicas conocidas como *paleografía*. Para esta primera gran labor de investigación académica, también tuve que asistir a los seminarios de Historia de las Mentalidades animados por grandes maestros mexicanos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ni los temas, ni las técnicas, ni los métodos, ni las fuentes secundarias eran los del “hispanismo” (además inexistente en México), sino más bien los propios de aquellos historiadores y antropólogos en contacto de los cuales este exilio científico me había colocado. Así es como se construyó a continuación toda mi carrera académica.

Francófono de nacimiento, nunca consideré el español como una ciencia o una profesión, sino (al lado del portugués) como una herramienta de trabajo totalmente indispensable para estas investigaciones transatlánticas que se iban haciendo cada vez más apasionantes. Sin embargo, esta formación inicial iba a jugar un papel decisivo en mi carrera, ya que de otra forma, nunca se me hubieran abierto los ojos sobre muchos aspectos del expansionismo ibérico y luego europeo a otras orillas del Atlántico.

Africano de nacimiento y de cultura, y una vez librado de las limitaciones doctorales (pero con la misma pasión por la búsqueda de la veracidad historiográfica), me era imposible abordar los temas de la trata de negros por el Atlántico, de la esclavitud de los africanos o de los afrodescendientes y de toda la historia de África, con los mismos ojos de los especialistas africanos, europeos y americanos que me habían formado y cuyos pasos pretendía seguir¹.

¹ Uno de ellos, el famoso Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, pionero de los estudios afromexicanos me dijo un día de 1981, en su oficina en Jalapa: “fueron tus antepasados, los bantú quienes habían poblado México”. Eso fue para mí, más que una revelación: fue a la vez un incentivo, una iluminación y un desafío.

Fue a partir de toda esta conjunción de circunstancias personales cuando se produjo una Ruptura, que dio lugar a un enfoque que, desde 1994, nos venimos refiriendo como el "Enfoque Triangular".

En efecto, desde el siglo XV hasta la actualidad, y probablemente para la eternidad, gracias al expansionismo europeo, África se colocó en una comunicación directa con Europa y con América al otro lado del Océano Atlántico y a través de lo que se ha denominado el "Comercio Triangular", es decir, la circulación directa y el intercambio entre estos tres continentes. Durante muchos siglos, nada ha escapado de estos movimientos e intercambios: ni los bienes, ni las personas, ni las culturas. Teatro de este torbellino, el Atlántico lo habrá visto todo: flotas, batallas, naufragios, etc.

Por el lado europeo, se nos recuerda que, funcionando como motor de este movimiento expansionista, fue la búsqueda de ganancias la que llevó a reyes, infantes y navegantes a enfrentarse a las aguas desconocidas y a los temibles peligros del Océano Atlántico; juntado con el deseo de anexionar nuevas tierras al cristianismo, preocupación que había sido iniciada o exacerbada por la larga presencia musulmana en las propias tierras cristianas y en la Ruta de las especias de Oriente. Todo lo cual hacía combinar tres actividades que normalmente eran incompatibles, pero que para siempre marcaron con su sello la presencia europea en estas nuevas tierras: la religión, el comercio y la guerra.

Por el lado africano del África Negra, incluso entre los pueblos de la costa, todavía no se sabe a ciencia cierta si alguna vez estos pueblos habían tenido alguna ambición atlántica antes de la llegada de los portugueses. Los reinos e incluso los imperios (especialmente los que aún no habían caído en la ley del Islam) parecen haber sucumbido a los encantos de la nueva religión, de los nuevos bienes y de las vagas promesas de modernización de sus estados por los europeos. Sin embargo, en todas partes, en la misma trayectoria, la guerra se desató durante estos siglos, desestabilizando estructuras, decimando pueblos, capturando y luego enviando prisioneros al exilio a América.

Fue en el continente americano, de hecho, en las colonias españolas, portuguesas, inglesas y francesas, donde estos contingentes de cautivos africanos, ahora designados y tratados como mercancías, fueron desembarcados encadenados. Pero es que desde la llegada de Colón y antes de este éxodo forzado de los africanos, los españoles habían tenido el tiempo, en pocos años, de diezmar a los pueblos indígenas, por la guerra y las enfermedades. Estas hecatombes, que parecen no haber tenido parangón en África, pero que pusieron en peligro la explotación frenética de las minas de oro y de plata de los imperios azteca e inca, terminaron causando una gran preocupación entre los mismos españoles, que decidieron reemplazar esta fuerza de trabajo que estaba fallando, por la de los cautivos africanos. Como resultado, en unos años de intervención africana, las poblaciones amerindias se recuperaron de su "shock": su demografía y las economías coloniales pudieron estabilizarse y crecer. Así es como Europa en su conjunto pudo seguir cosechando los beneficios colosales que todos conocemos. Pero a pesar de esto, la deportación de los africanos se prosiguió hasta finales del siglo XIX.

Desde el siglo XV hasta el siglo XIX, el comercio triangular entre los tres continentes del Atlántico involucró las mayores cantidades de bienes, de riquezas y de personas jamás observadas hasta entonces; y en ello los tres continentes participaron, cada uno a su manera o más bien, de acuerdo con los términos que le asignara el proceso del expansionismo europeo. Una de las primeras observaciones del “enfoque triangular” es que ninguno de estos tres continentes salió ileso de este período. Fue el nacimiento del sistema del “hombre mundial”, de la “economía mundial”, de la “cultura mundial”, ya que los tres continentes al entrar en una estrecha dependencia cada uno de los otros arrastraron al mundo entero. Y en ello estaba África, igual que los demás dos continentes; ciertamente según su propia modalidad, pero cada uno con la suya, y con sus propios estigmas...

Así, la modalidad africana en el comercio triangular tuvo como nombres la trata negrera y la esclavitud de los negros en el “Nuevo Mundo”². La modalidad europea fue la explotación de las tierras y de las personas de los demás dos continentes y el enriquecimiento que resultó de ella. La modalidad americana fue la producción, gracias a la mano de obra africana, de materias primas exportadas a Europa. Es de esta manera como los cientos de años del Comercio Triangular han moldeado a África, tanto como a Europa y a América. Tanto así que nada de lo que caracteriza a cada uno de nuestros tres continentes hoy en día, puede entenderse cabalmente si se pasa por alto las interacciones generadas en nuestras sociedades o en nuestras culturas. El siglo XX sólo sirvió para fijar imágenes y posiciones, a manera de esas “medidas conservadoras” que se toman mientras se espera la persecución de la encuesta, o una pausa, un período transitorio mientras se espera la marcha de la Historia³. Es con esta premisa que el enfoque triangular propone estudiar la historia y todo lo relacionado con estos tres continentes: no por separado, sino en correlación con otros continentes, al tiempo que pone un énfasis particular en estas múltiples interacciones generadas durante el período crucial conocido como Comercio Triangular.

La segunda premisa establece que la modalidad africana de participación en el Comercio Triangular (trata negrera y esclavitud de los negros) que cubre la mayor parte de la historia del continente desde el siglo XV y que representa el mismo corazón del “enfoque triangular”, deben considerarse como las dos vertientes, las dos fases de la misma operación de rescate de la economía europea de América, en peligro de extinción por falta o por insuficiencia de mano de obra. La trata atlántica y la esclavitud son estas dos fases distintas. Pero aunque distintas, las dos desembocaban la una en la otra, causada la una por la otra, por lo que nunca habría tenido lugar la una si no hubiera habido la otra. Estudiar la una sin la otra es como una falsificación de la historia.

² Las “mercancías” recibidas en África a cambio de cautivos no han dejado ningún rastro en la historia económica del continente, ni tampoco la tan tendenciosamente referida esclavitud practicada por los africanos entre sí antes de la llegada de los europeos.

³ LIBERATO, Carlos *et al.*: *Uma introdução a: Laços Atlânticos: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos*. Luanda, Ministério da Cultura, Museu Nacional da Escravatura, 2017.

La trata atlántica:

Un estudio sistémico y global de la trata negrera nos parece tener tres imperativos metodológicos correlacionados: el imperativo de su organización y evolución, el imperativo de los pueblos y culturas afectadas y el imperativo de los lugares de demanda y uso de los cautivos africanos.

De hecho, la trata atlántica lanzada por los portugueses en el siglo XV, rápidamente se convirtió en objeto de viva codicia entre las naciones europeas, las que la dominaron cada una a su vez, según fluctuaban las alianzas o la potencia de fuego del momento. Por lo que sus métodos, sus prácticas, sus herramientas y sus rutas cambiaron con el tiempo, así como sus lugares de concentración en África y sus destinos en América. A riesgo de caer en el anacronismo y la falsificación, no se puede estudiar los aspectos del tráfico negrero realizado durante el período de los asientos portugueses (1595-1640) como si fuesen los del período de la hegemonía inglesa (tras el Tratado de Utrecht de 1714), en términos de volúmenes, o en términos de pueblos afectados, puertos de embarque, lugares de destino, etc. Pero aun cuando hubiera tomado estas precauciones cronológicas, tal estudio sería completado sólo si se le agregara el imperativo de los pueblos y las culturas afectadas durante tal o cual período y, finalmente el imperativo de las necesidades económicas que se quería resolver con el desembarco efectivo de contingentes africanos en tal o cual puerto de América.

En cuanto al segundo imperativo, el de los pueblos y de las culturas afectados, puede darse uno fácilmente cuenta de que siguiendo a los mismos negreros, la investigación sobre la trata atlántica dio muy poca atención a África y a los africanos. El enfoque triangular se escandaliza de que se siga tratando a esos niños, esos hombres y esas mujeres, sanos y robustos, como simple mercancía: nosotros los vemos más bien como individuos portadores de culturas africanas milenarias. Así es como deberían haber sido tratados y como ahora debe ser estudiados: que los investigadores traten de averiguar quiénes eran estos hombres, mujeres y niños. Cuando los documentos negreros de los siglos XV y XVII hablan indistintamente de los reinos del Congo, el Ndongo o del Matamba, se debe saber que se trata del conjunto lingüístico y cultural que desde el siglo XIX se designaría como "bantú". Cuando describen los embarques efectuados en los puertos negreros de Luanda, de Santo Tomé, Loango, Mayumba y otros, no hay que apegarse sólo a ello, sino ir más allá de estas descripciones y averiguar de qué sociedades, de qué culturas procedían los que eran así embarcados. ¿Qué idiomas hablaban? ¿Y las llamadas lenguas bantú se encontraban entonces tan alejadas o más cercanas entre sí como hoy? ¿Qué creencias religiosas tenían? Sabemos que eran vendidos en la costa, pero ¿dónde y cómo los adquirirían en su hábitat original? Es decir, ¿cómo participaron los mismos africanos a la trata negrera? Aquí no se pretende perseguir o confundir a los culpables, sino saber cómo los africanos participaron en su propia historia, esta historia que duró varios cientos de años. Todo esto equivale a decir que si la trata negrera fue durante siglos la principal actividad económica en África, estudiarla equivale a abordar la historia económica y cultural del continente. Ahora bien, entre los que eran embarcados, muchos llegaban vivos a sus

lugares de destino. ¿Podían haber olvidado sus creencias, sus lenguas, su cultura, por el simple hecho de haber atravesado el Atlántico?

El tercer imperativo también nos invita a plantearnos otras inquietudes. Cuando se logra fijar en millones, el número de africanos introducidos vivos en el continente americano por la trata atlántica, ¿adónde eran desembarcados? Es decir, ¿en qué momento y en qué colonia se expresaba la necesidad de trabajadores robustos? ¿En qué puertos eran efectivamente desembarcados? ¿En qué plantaciones o en qué minas se les veía realmente llegar y laborar? Los estudios sobre la trata deben contestar a estas interrogaciones. Pues resulta claro que la trata atlántica no era un negocio afro-africano, digan lo que digan los eruditos europeos quienes, desde la época de los negreros todavía están tratando de atribuir a los africanos los múltiples aspectos nefastos de esta vertiente del Comercio Triangular⁴. Sin duda, la trata negra se ha operado en África. Pero su destino no era africano, ni su organización, ni siquiera su necesidad. Estudiarla pasando por alto esta realidad triangular, sobre todo sin vinculación con aquello a lo que eran destinados millones de niños, mujeres y hombres vigorosos de África, estudiar la trata atlántica sin vincularla a la colonización de América, equivale a quitarle todo su significado, todo su alcance. Tal enfoque se sitúa en la prolongación del de los mismos negreros, para quienes la trata era sólo un asunto comercial para así reducirla falsamente a un simple “asunto de negros, de ébano”. Tal enfoque da sobre la trata negrera una visión que pretende sacar África de la Historia, alejarla del gran movimiento de producción de mercancías, de mezcla de razas y de transferencia de culturas que, en su conjunto, operó el Comercio Triangular. Para colmo, esta postura nos priva hoy, a nosotros los sobrevivientes o supervivientes de las guerras negreras africanas, africanos o afro-descendientes, de cualquier oportunidad para conocernos e identificarnos los unos con los otros, privando por esto mismo a África de la posibilidad de tomar conciencia, ejercer y explotar plenamente su ascendencia cultural en América.

La esclavitud:

Sobre la esclavitud de africanos en América, la pregunta liminar que deben plantearse los investigadores es la siguiente: una vez que desembarcaban en el Nuevo Mundo ¿qué hacían los africanos? Si bien es cierto que fueron deportados a ese continente para atender necesidades económicas concretas, en momentos concretos y lugares específicos que se debe de tener en cuenta, el hecho es que su presencia allí no podría limitarse sólo a las actividades económicas. De hecho, además de trabajar, ¿qué es lo que ellos hacían?⁵ Su condición de esclavos (aún sin derecho alguno) y su vida de cada día hacían necesariamente de ellos indiscutibles actores sociales y culturales.

⁴ Una « leyenda negra » más, pero en sentido contrario.

⁵ Esta formulación rechaza deliberadamente la idea de pasividad y sumisión que tradicionalmente se atribuye a lo negros esclavos. Así en vez de buscar lo que se les hizo a los negros, es ya tiempo de tratar de saber lo que “hicieron los negros”.

Es aquí donde el tercer imperativo en el estudio de la trata atlántica cobra todo su significado. Los archivos hispanoamericanos públicos, eclesiásticos o notariales de los siglos XVI y XVII muestran muy claramente la demanda expresada por los mineros españoles para importar mano de obra africana. Pero, a diferencia de una tradición que vincula visceralmente la esclavitud de los negros con el cultivo de la caña de azúcar, dando por minúscula la intervención africana en la tan estratégica y tan jugosa economía minera, conviene notar que la economía de las colonias españolas (basadas en la exportación de materias primas) experimentó dos ciclos principales de producción: el ciclo minero y el ciclo agrícola. El ciclo de explotación minera (sobre la que se apoyó toda la política colonial de España) duró, según los especialistas, hasta principios del siglo XVIII, y el segundo desde entonces hasta el final de la Colonia en el siglo XIX. Todo el mundo sabe que es gracias a los metales preciosos del Nuevo Mundo, a través de España, que Europa se constituyó ese capital con que fue capaz de sentar su dominación del mundo. Pero nadie sabe en qué medida los trabajadores africanos contribuyeron en ello, en las minas de México y Perú. Y sin embargo, la trata atlántica hacía estragos en África durante este ciclo de la minería americana, precisamente para salvar la producción minera de estas colonias. Por lo tanto, es imprescindible darse cuenta de que la caña de azúcar (que no podía ser tesorizada) sólo cobró importancia hacia el final de la colonia y en zonas estrechas como las islas del Caribe. Y por lo tanto, en vez de minorar la actividad minera, importa indagar en ella para hacernos una idea más completa de la contribución económica de negro en la economía colonial hispanoamericana.

Además, ¿se habrá podido evaluar alguna vez, país por país, época por época, los resultados producidos por esta inyección de trabajadores africanos en cada una de las actividades donde se introdujo esta mano de obra? ¿Alguna vez se ha podido evaluar el impacto directo de la llegada masiva de trabajadores africanos sobre la población indígena en las diferentes colonias donde se presentó este problema demográfico? ¿Alguna vez se ha estudiado, para los primeros siglos de la colonización española, las correlaciones entre la evolución de la trata negrera, la demografía indígena y la producción minera?

Como actores sociales, los africanos traídos a América quedaron sometidos a la condición de esclavos. Ya lo sabemos. Así se encontraban en la capa inferior de una sociedad dominada por los españoles (súbditos del rey de España), que eran seguidos por los indios, vasallos de este mismo rey de España. Los africanos, como esclavos, no tenían ninguna personalidad jurídica. Pero esto es desde el punto de vista de la ley. En la vida cotidiana, tenían una presencia muy fuerte: no podían pasar desapercibidos... Hay que recordar que la sociedad colonial hispanoamericana nació de la conquista y se construyó sobre la base de la relación entre los vencedores y los vencidos, es decir, entre los españoles y los indios. Cuando los africanos comenzaron a entrar en esta dialéctica, se colocaban más bien por el lado de los vencedores y no por el de los vencidos. Es por esto que en la sociedad real, los indios nunca fueron intermediarios entre los negros y los blancos, como se alega en la jerarquía legal. Además, es sabido que la legislación española en las Indias nunca fue escrupulosamente aplicada, ejecutaba. Ni para la jerar-

quía social, ni para nada; ni por los blancos, ni por los negros, ni por los indios. Esa sociedad más bien se iba alejando inexorablemente de la ideal diseñada y deseada por los órganos normativos que eran el Estado español y la Iglesia católica: una sociedad dividida en castas raciales. Así muy temprano apareció un fenómeno nuevo y proscrito: la mezcla de las razas. Los negros, los blancos y los indios participaron en ello, frenéticamente, causando la consternación de las autoridades, las cuales finalmente tuvieron que abdicar. Desde luego los negros fueron actores sociales tanto como los demás componentes raciales de origen. Y es así como el enfoque triangular propone estudiarlos y no como parias o como víctimas de la sociedad colonial. Su conducta particular, como esclavos y como actores sociales, merece ser estudiada. De hecho en la demografía de los negros, ¿cuál es el porcentaje de la mortalidad, de la reproducción natural y del flujo negrero? ¿De qué manera participaron en la mezcla de las razas, en la delincuencia, en la violación de las normas, y en esa dinámica que terminó creando la sociedad latinoamericana de hoy?

Como agentes culturales, los africanos son reconocidos en el mundo entero por haber dejado huellas indelebles en América Latina y el Caribe. Más que simples rastros, lo que vemos hoy son enteras culturas africanas adaptadas a diferentes entornos y sometidos a diferentes procesos históricos. Pero la comprensión del resultado de estos procesos plantea enormes problemas tanto a los investigadores como a los actores políticos de estos países (ya simplemente en cuanto a identificar las culturas de origen, lo cual no es tan sencillo). Pero sobre todo, ¿cuál es el milagro por el cual una cultura oprimida y prohibida pudo resistir, sobrevivir e incluso llegar a imponerse en una sociedad tan fuertemente jerarquizada como la sociedad colonial hispanoamericana? De cualquier modo, ¿cómo cumplir con estos requerimientos científicos y políticos sin recurrir a la trata atlántica, con sus tres imperativos? Y además, ¿cómo puede responderse a estas preguntas haciendo caso omiso de los objetivos e instrumentos de la política cultural de España en sus posesiones? El enfoque triangular tanto en lo cultural como en cualquier otro aspecto, propone el recurso a los tres continentes, especialmente África en sus dos modalidades de participación en el Comercio Triangular. Porque los africanos, portadores de culturas transmitidas desde milenios, obviamente no podían olvidarlas por el simple hecho de cruzar el Atlántico, incluso encadenados y hacinados en las hediondas bodegas de los barcos negreros. Ahora bien, las culturas africanas de partida no quedaron estáticas: ellas mismas evolucionaron en el tiempo y en el espacio, bajo diversas influencias, y entre éstas, las de la misma trata negrera ciertamente no fueron las de menor impacto. Una vez más, ¿cómo ignorar este tráfico si se quiere entender las culturas afrodescendientes? Es cierto que en África, las culturas de partida continuaron su evolución, pero probablemente lo hicieron hasta tal punto que las que sobrevivieron en América podrían considerarse como arquetipos de las culturas africanas, en donde los especialistas llegarían a identificar arcaísmos en idiomas, modales, danzas o tecnologías de origen africano. Finalmente, resulta evidente que este enfoque es portador de perspectivas inesperadas tanto para los investigadores como para la multifacética cooperación entre los países del Atlántico Sur.

Una conciencia o una veleidad de índole política es lo último que los negreros y la tradición historiadora atribuirían a los esclavos negros... Pero los africanos convertidos en esclavos, fueron los únicos actores (sociales y culturales) cuya presencia se hizo por la fuerza en estas nuevas sociedades americanas. Su introducción fue por coacción, es decir contra su voluntad y contra la naturaleza humana. En estas nuevas sociedades, los españoles, como súbditos del rey de España, era hombres libres. Los indios, después de su masacre y su breve esclavización, también fueron declarados libres. Los negros por el contrario, incluso al final de un tortuoso proceso para comprar su libertad, nunca serán totalmente libres. Procedentes de sociedades donde no existía tal opresión, los africanos no podrían satisfacerse de todas estas restricciones. Desde su captura durante las guerras negreras en el Congo en el Ndongo o en Matamba, o durante su larga travesía del Atlántico, o incluso después de su "entrega" en las minas, en las plantaciones o en las casas de los españoles, los africanos siempre reivindicaron su libertad, intentando resistir o escapar de la esclavitud. Ningún otro componente de la sociedad hispanoamericana podía anhelar la libertad tanto como los negros. El sencillo tratamiento de desdén que ellos recibían a diario les empujaba violentamente a ello. Las actitudes suicidas que tantas veces describen los estudiosos como símbolo de rechazo de la esclavitud sólo han de haber sido casos anecdóticos desesperados, pero no constituyeron ningún movimiento general. Por el contrario, tanto en el Brasil como en la América española, en las islas africanas como Santo Tomé o en el propio continente africano, los africanos siempre han recurrido a la violencia, a la sedición y a la rebelión como medio para expresar su rechazo de la opresión, como medio para recuperar su libertad. Este medio de expresión se dejaba entrever tanto las muy oficiales "cofradías de negros" como en los "kilombos" que los negros "de tierra angola" o de "tierra congo" granizaron en todas partes de América. Éstas eran actividades conscientes, estructuradas y a veces reunían cientos de personas en ciudades como México, Panamá o Cartagena. En esos casos, no se podía hablar de actividades individuales aisladas, como lo insinúa la tradición, sino de verdaderos movimientos de masas, que estallaron tanto en las islas del Caribe como en el mismo continente americano, en cualquier parte donde los africanos habían sido introducidos. En este registro de la presión política, los kilombos representan la mayor expresión de la influencia de África en América Latina. Porque el cimarronaje es la única actividad en la que los negros tuvieron la iniciativa a la que los españoles tuvieron que reaccionar. Pero ¿cómo entender estos movimientos y sus autores, sus orígenes, sus objetivos y su funcionamiento si ignoramos a África?

Por lo tanto el Enfoque Triangular se define como un método global y multidisciplinar, cuyo campo histórico parte del siglo XV y que aborda la sincronía de las circulaciones y de las interacciones generadas desde entonces entre los tres continentes del Atlántico. En este sentido, conecta la historia de los pueblos y de las culturas de África con la trata negrera atlántica (siglos XV-XIX), esta trata con la esclavitud de los negros y con la colonización del continente americano, esta colonización con el auge de las economías europeas y este auge con el estado actual de las sociedades, de las culturas y de las economías de Europa, África y América. Del mismo modo,

no puede entenderse América sin Europa y África, ni África sin América y Europa, ni esta última sin África y América. Así son las cosas desde el siglo XV...

Siendo por lo tanto necesariamente una diacronía entre el pasado, el presente y el futuro, el Enfoque Triangular quiere poner a África en el centro de las circulaciones atlánticas del siglo XXI. Para ello, invita primero a restituir al continente africano este protagonismo que tuvo en el proceso de globalización comenzado en el siglo XV.

Pero, si los canales de este proceso están establecidos para siempre, nuestro enfoque es ya, en sí mismo, la propuesta de romper con las modalidades anteriores, la propuesta de un cambio de paradigma. Es sabido que fue a pesar suyo que África ha desempeñado este papel central, sin ni siquiera tomar conciencia de ello. Pero, en eso las cosas ya no pueden suceder de la misma manera.

Con el Enfoque Triangular, es África quien toma la iniciativa, exactamente como lo ilustra el fenómeno del kilombo. En efecto, durante el torbellino que era la trata atlántica en el África Central, nació una forma de resistencia típicamente africana, agresiva, vehemente e invencible: el kilombo de los Imbangala. Así, un puñado de guerreros podía llegar a enfrentar y vencer a los ejércitos regulares. Este método fue trasplantado en América, en todas partes donde los africanos fueron introducidos. Pero de acuerdo con sus fantasías, los colonos españoles, ingleses, holandeses o franceses le dieron diferentes nombres. Sólo los portugueses, conocedores de África, le conservaron su nombre original: kilombo. Este fue el único acto levantado por esclavos negros por su propia iniciativa. Los negros cimarrones no eran meros esclavos escapados: los fugitivos no hacen ruido, se esconden. Pero los cimarrones de Panamá, de México, de Colombia, de Santo Domingo, de Jamaica, de Cuba, de Venezuela o de Brasil eran mucho más que simples fugitivos, no se escondían. Actuaban, atacaban y conquistaban su libertad con las armas en las manos.

Nicolás Ngou Mve, Libreville, a 15 de julio de 2019

INTRODUCCIÓN

¡“Lucha y victorias de los esclavos bantú en México”! He aquí un título que intrigará a más de un lector, escandalizará a algunos y dejará perplejos a otros...

Sin embargo, desde la publicación de *El África Bantú en la colonización de México* en 1994 y en 1998, respectivamente en español y en francés, los unos y los otros quedaron avisados. Pues se trata de una línea de investigación que tiene como vocación salir de los moldes tradicionales con una relectura de las fuentes disponibles y principalmente las fuentes primarias españolas e hispanoamericanas, a la búsqueda, no de lo que se ha hecho a los negros, sino de lo que los mismo negros han hecho, tanto durante la trata negrera en África como bajo el régimen de la esclavitud, en América. En efecto, a su salida en Madrid, nuestro primer libro había sido saludado como una ruptura en la tradición de las investigaciones sobre la trata y la esclavitud de los negros. A esta época, adoptábamos un enfoque que llamábamos “triangular” y que proclamaba la necesidad de incluir a África, Europa y América en el estudio de estos dos fenómenos históricos los cuales, a nuestro juicio, no pueden comprenderse cabalmente el uno sin el otro.

Hoy más que nunca, quedamos convencidos de la justeza de estas propuestas, que permiten en efecto seguir en América los rastros culturales de nuestros antepasados, brindando a la vez a sus descendientes africanos y americanos la posibilidad de identificarse mutuamente, de reconciliarse con su propia historia, nuestra historia, nuestros orígenes. Así es como, sin ambages, habíamos elegido el África bantú y la Nueva España, territorios que tradicionalmente los especialistas tienen por insignificantes en la historia de la trata de los negros, el uno como salida y el otro como destino de un flujo negrero que, en realidad, está bastante bien documentado en el Archivo General de Indias, de Sevilla durante el llamado “período de los asientos portugueses”.

Fue también en aquellos años cuando la UNESCO creaba su proyecto conocido como “La Ruta del Esclavo”, con el objetivo de romper el silencio que tan pesadamente envuelve la historia de la trata y de la esclavitud de los negros. Sin embargo, a pesar de los loables esfuerzos y de los resultados tangibles conseguidos por este prestigioso organismo internacional, los dos fenómenos históricos quedan todavía confusos y también tabúes en el espíritu de la mayoría de los africanos; todo lo cual es periódicamente alimentado por, viejos debates huecos como el de la responsabilidad de los mismos africanos en la trata negrera atlántica o el de las “reparaciones” que los europeos deben a África por la trata. Tales debates no conducen y nunca han conducido a nada, si no es sólo a convencer a los africanos a que se desinteresen de su propia historia y de la influencia que han ejercido en América por el medio de la esclavitud.

Sobre la esclavización de los africanos por ellos mismos, llaman la atención dos posturas contradictorias: por un lado, la antigüedad de esta argumentación, que ya utilizaban los mismos negreros para justificar su negocio y, por el otro lado, la postura de algunos intelectuales africanos quienes, para significar que han superado el estadio primitivo del rencor hacia el

blanco, proceden a esta auto-flagelación que consiste, o en elevar al mismo rango prácticas ancestrales sin consecuencias y que de todos modos, tarde o temprano, estaban condenadas a desaparecer, y esta búsqueda desenfrenada de la ganancia, que empujó a los europeos a conquistar el mundo entero a partir del siglo XV, empezando por África; o en confundir la majestuosa trata atlántica con esta trata residual que los africanos siguieron practicando hasta después de la abolición. Entre una y otra postura, se encuentra la de los descendientes de los negreros. Hasta hoy siguen afirmando que nunca hubo en África ningún movimiento de resistencia contra la trata negrera por ser ésta una práctica común entre los negros. Los promotores de este debate fingen desconocer que si los africanos tienen efectivamente su parte de responsabilidad en el tráfico negrero, no es porque teníamos antes costumbres que se prestaban a ello, sino porque hemos aceptado y hemos practicado un comercio que nos fue propuesto por los europeos en una época en que, por cierto, nadie hablaba de genocidio ni de crímenes contra la humanidad. Hoy, ¿quién ha pensado en denunciar el egoísmo y el cinismo de que hacemos prueba al construir nuestras economías sobre la explotación petrolera? Pues no es seguro que dentro de tres siglos, no se nos reproche también el haber bombeado, de connivencia con los europeos, una riqueza de la que sabemos perfectamente que no es renovable. El que las compañías petroleras europeas y americanas saquen de nuestro petróleo más beneficio que nosotros mismos, no nos exonera de nuestra complicidad con ellos y de nuestra responsabilidad. Tanto para los esclavos como para el petróleo, el debate real que debe ocupar el pensamiento de los africanos es, una vez más, el que se refiere a los fundamentos de esta cooperación, a su permanencia y a sus mecanismos que, desde el siglo XV, siguen siendo los mismos.

La discusión sobre las reparaciones es igualmente vacía porque descansa en una idea atrozmente falsa e insultante: la de que, a lo largo de cuatrocientos años, los africanos habrían sido las simples víctimas de su propia historia, y como tales víctimas, piden ser indemnizados por los europeos, que sí saben asumir la suya, con sus errores y sus aciertos. Al contrario, quien haya recorrido los archivos ibéricos e iberoamericanos, no puede satisfacerse de tal falacia de los negros incapaces de actuar para defenderse. Esta capacidad de defenderse no nació en América, sino en nuestro propio continente. Pues la trata negrera nunca fue este comercio pacífico que nos pintan los negreros y sus descendientes europeos y africanos, en el cual los negros se vendían mutua y alegremente a los europeos: hubo resistencia contra ella, en África, en Europa y en América. Si la trata hubiera sido un negocio tan pacífico ¿cómo explicar las múltiples guerras libradas por los portugueses, sobre todo en el África Central, en los siglos XV, XVI y XVII? ¿A qué se destinaban todos estos prisioneros de guerra? Los promotores de este debate fingen desconocer que la trata de los negros fue una de las primeras formas de la cooperación atlántica entre África y Europa y que en ella los africanos hemos participado según dos modalidades: colaborando los unos y resistiendo los otros. El que los colaboracionistas hayan ganado la guerra no debe interpretarse como si no hubiera habido resistentes. Gran parte de los africanos que resistieron contra la trata eran matados o capturados, luego vendidos y exportados a América. Otros resistentes lograron escapar de los negreros y de sus aliados africanos, escondiéndose en las selvas, de las que se hicieron

grandes conocedores. Y estas formas de resistencia se implantaron en América contra la esclavitud. Y finalmente, detrás de todas estas resistencias, el verdadero combate de los africanos, tanto en la trata (en África) como en la esclavitud (en América), era el de la defensa de la cultura y de la identidad africanas. En vez de pedir "reparaciones" a los europeos, el único debate digno es reivindicar las dos modalidades de nuestra participación en la trata: como colaboradores de los europeos y como resistentes. Es de esta manera como podremos, por un lado, sacar las lecciones de nuestro pasado negrero y, por otra parte, tomar conciencia de la manera cómo la trata nos ha formado, tomar consciencia de lo que ella nos ha permitido realizar en África y en América. La re-apropiación y la celebración de nuestra cultura de América son ciertamente la única verdadera reivindicación que podemos abanderar, con dignidad, la única que puede reconciliarnos con aquéllos que fueron deportados y con nosotros mismos. Y hasta que halla en América unos descendientes de africanos y algunas remanencias de la cultura africana, la necesidad de reanudar con nuestro pasado común nunca podrá restañarse.

Porque en América, desde muy temprano, los negros empezaron a causar y a plantear problemas particulares y muy agudos a las autoridades. Pues esta sociedad a la que llegaban a cientos por barcos desde Angola, Loango y Mayumba, no fue concebida para ellos. Al contrario, estaban allí como intrusos, portadores de unas culturas africanas milenarias y desconocidas de los españoles. Es por esto y por su estatus de esclavos que, desde el principio, la actitud y los actos de ellos fueron siempre interpretados en las colonias españolas como hechos inexplicables e incoherentes, y ellos mismos como gente sin razón. A través de sus escritos, los colonos españoles han dejado sobre los negros y sus acciones esta tradición de ignorancia de sus orígenes, camuflada en desprecio, que se ha conservado hasta nuestros días en la América española.

Esta tradición se ha perpetuado particularmente en países como México, donde desde muy temprano la presencia africana dejó de ser abrumadora, dando lugar a un mestizaje acelerado y silenciador de sus peculiaridades, y donde por consiguiente su estudio nunca fue prioritario y parece más y más innecesario, además de ser relativamente reciente. En estas condiciones, a través de los estudios efectuados sobre historia de México durante mucho tiempo, es fácil notar, no solamente el silenciamiento de la presencia negra sino también, entre los estudios de este tema, la negación o ignorancia de la influencia africana en las actuaciones de los negros. Es muy fácil notar entre los estudiosos, una fuerte tendencia al silenciamiento de la influencia cultural africana en México e incluso a la "desafricanización" de los negros.

Así es como, conscientes de esta doble tendencia y de la necesidad del enfoque triangular en los estudios afromexicanos, a finales de los años 90 del siglo pasado, se emprendió un acercamiento entre unos investigadores de Gabón y de México, que desembocó en la firma de un Convenio de cooperación entre la Universidad Omar Bongo de Libreville y el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. El presente trabajo se sitúa en la prolongación de este acercamiento y en la lógica desarrollada en 1999, con la propuesta de una mejor consideración de los valores culturales de que necesariamente eran portadores los miles de negros introducidos en Nueva

España por el puerto de Veracruz, durante los llamados “asientos portugueses”.

En efecto, la reivindicación de la influencia cultural bantú en México es una de las ambiciones del presente trabajo. Trata de discernir algunos de los aspectos más sorprendentes y más olvidados de la presencia africana en América: la insumisión. Pero éste no es el único aspecto de la presencia negra hasta ahora disimulado por la tradición científica mexicanista. ¡Así, se quedará sorprendido descubrir que a cierta época, hubo en la Ciudad de México más negros que blancos! ¡Luego, se quedará sorprendido de saber que los negros, libres o esclavos, aterrorizaban a la población blanca e india en este país! Se quedará sorprendido igualmente de descubrir que los negros naturales del África bantú intentaron repetidas veces tomar el poder eliminando a los españoles, etc.

Pero para llegar a eso, la reflexión empieza por reunir algunos rasgos fuertes de lo que era el África bantú bajo la trata negrera en el siglo XVII y pone el acento sobre otro aspecto descuidado hasta ahora por los especialistas: la resistencia de los africanos frente a la trata. Esta resistencia se desarrolló como un corolario del aumento de la demanda europea en materia de comercio negrero. La benevolencia inicial de los africanos cedió progresivamente el lugar al uso de la fuerza, en unas relaciones donde por cierto los europeos no carecieron de aliados locales, convencidos y aficionados. Pero el genio africano engendró sistemas y mecanismos de defensa que acabaron por difundirse, en primer lugar en el África Central y Austral, antes de exportarse fuera del continente, a Sao-Tomé y Príncipe, y finalmente a América. El fenómeno de la fuga de los esclavos, tan frecuente en los archivos coloniales hispanoamericanos, tiene pues su origen en el África bantú. Cuando se conoce la propagación de los “kilombos” y el papel que jugaron los cimarrones en la América colonial e incluso durante las guerras de independencia latinoamericanas que se siguieron, ésta no fue la menor de las aportaciones africanas.

Pero para medir justamente estas aportaciones, importaba recordar los principales fundamentos de la sociedad colonial mexicana, el lugar que era reservado a los africanos y los esfuerzos que desplegaron estos últimos para adaptarse a la situación e incluso intentar sortear ventajas. En efecto, aunque oprimidos y explotados, los africanos pudieron crearse alianzas, tanto con sus propios dueños como con sus congéneres españoles e indios de mala vida, participando así a la creación de una nueva sociedad mexicana que se caracterizó muy temprano por la proliferación de crímenes y de delitos.

En esta delincuencia generalizada, la violencia tomó proporciones inquietantes, particularmente entre los negros. Esta propensión a valerse de la fuerza, los negros no la tenían sólo por el hecho de que eran prisioneros de las guerras negreras que incendiaban entonces el África Bantú, sino también por el empleo que sus dueños hacían de ellos, desde el inicio de la colonia, como portadores de armas, miembros de las escoltas de los altos dignatarios españoles. Cara a eso, las autoridades coloniales multiplicaron los organismos represivos de los que ninguno exoneraba a los negros, y adoptaron medidas frecuentes y cada vez más drásticas para intentar desanimar a los africanos en el uso de la violencia. Pero tales medidas de represión, a menudo

espectaculares, no hicieron más que empujar a los negros a afinar sus métodos de resistencia y a llevar cada vez más alto sus reivindicaciones.

Toda esta dialéctica se situaba sin embargo en el marco de una política orientada a crear en la América española una sociedad cristiana pura, limpia de los defectos de la vieja sociedad europea y cristiana. Los africanos no podían escapar de este proyecto al que, por lo contrario, adhirieron con la esperanza de integrarse mejor a la sociedad nueva. Pero en realidad, dentro de sus cofradías religiosas muy oficiales, instaladas en los conventos y los monasterios para su evangelización, los bantú de la Nueva España, como los de "Angola", se entregaron a la práctica de sus ritos africanos, hablando lenguas africanas, en las mismas barbas de los colonos españoles. Acabaron así por hacer de sus cofradías tribales verdaderos círculos de sedición que, repetidas veces, sometieron la ciudad de México y toda la Nueva España bajo una tensión tal que, fue necesario hacer venir de España tropas especiales...

CAPÍTULO PRIMERO:

LA ATMÓSFERA NEGRERA EN EL ÁFRICA DE LOS BANTU

La tradición historiadora, que se obstina en estudiar la trata y la esclavitud de los negros como dos fenómenos desconectados el uno del otro, o como una “ruptura” de la historia de África, ha tenido por lo menos dos consecuencias nefastas sobre nuestra capacidad de entender cabalmente las múltiples implicaciones de estos dos fenómenos mayores de la historia universal de los africanos.

En efecto, por esta orilla del Atlántico, mientras que se insiste exclusivamente en lo que África ha perdido, lo que los africanos hemos sufrido a causa de la trata o en la fortuna que Europa ha acumulado y sigue acumulando a nuestro detrimento (que, por cierto, no son aspectos irrelevantes), se olvida de que la historia de la trata es la historia de la inserción de África al mundo que hoy vivimos (y de ahí la importancia de estudiar sus fundamentos y sus modalidades); se olvida de que fueron quinientos años de nuestra historia. Se omite o se evita buscar la manera cómo se hacía cotidianamente la trata en nuestras tierras: ¿Dónde, cómo y por qué se vendían los esclavos? ¿Dónde, cuándo y cómo eran capturados? ¿Cuáles itinerarios tomaban las caravanas negreras? ¿Cómo los africanos vivíamos la trata? ¿Cuáles efectos tuvo ésta en nuestros usos, nuestras costumbres y nuestras mentalidades? ¿Qué queda de todo esto hoy? Y, por fin, ¿adónde llevaban a toda esta gente y, allá, cómo viven hoy?

Por la otra orilla del Atlántico, los cautivos africanos introducidos en América son vistos y estudiados simplemente como “negros”, es decir “la otra gente”, gente extraña, sin alma, sin pasado, sin cultura. Todo pasa como si en América es donde los negros, súbitamente, habrían descubierto a los blancos con su cultura de dominación. Se hace caso omiso de que eran hombres y mujeres procedentes de un continente milenario, portadores de unas culturas milenarias; de que estos negros eran africanos que llevaban años de contacto con los europeos antes del “descubrimiento” de América. Para confirmar la “desafricanización” de sus negros, se nos dice: “Pero ¡ya no son africanos!” Evidentemente, pues África no existe... Pero ¿de dónde venían estos barcos que refieren los archivos y que desde el siglo XVI hasta el XIX llegaban a Cartagena, a Veracruz, etc. cargados de miles de negros? ¿Quiénes eran estos hombres y mujeres? ¿Cómo vivían en su tierra? ¿Qué lenguas hablaban? ¿Qué valores y qué creencias tenían? ¿Qué es lo que ya sabían de los blancos? ¿Qué recuerdos guardaban de África? ¿Cómo vivían su condición de esclavos en sus nuevas sociedades? ¿A qué aspiraban allí?...

De todo esto resulta la imposibilidad de conocer el pasado y el futuro de África sin estudiar los primeros quinientos años de su contacto con los europeos; años que fueron dominados por el funesto “tráfico de esclavos”. Resulta también la imposibilidad de conocer a “los negros” de América desconectándolos de África, de sus orígenes, es decir de la única posibilidad de descubrir quiénes eran, a qué aspiraban, etc.

Pero la primera y la ineludible realidad, es que en el África Central, adonde los portugueses llegaron en 1473 y donde el Islam aún no tenía impacto, los bantú⁶ fueron arrastrados en la paradoja de la evangelización, del mercantilismo triangular ibérico y de la guerra.

1. EL DISPOSITIVO IBÉRICO

A partir de la Península ibérica, el expansionismo europeo hacia las dos orillas del Atlántico pretendió servirse sobre todo de los pueblos desconocidos para enriquecerse y traerles, en retorno, el catolicismo con toda su civilización. En el África negra, esta doble pretensión dio nacimiento a dos actividades paradójicas: la evangelización de los negros y la trata o la comercialización de los mismos negros. En América, fue igualmente impuesta la evangelización, pero se acompañó con una colonización desenfrenada de este Nuevo Mundo, pues muy temprano, los españoles habían decidido “poblar” este continente, habitarlo.

Una de las consecuencias de esta política de “poblar” América fue el establecimiento de un vínculo de sangre entre África y América: la “trata de negros”. Este comercio tiene la particularidad de haber sido el aspecto fundamental de la presencia europea en África. Pero, para los africanos que fueron introducidos en este nuevo continente durante siglos, la trata propiamente dicha se prolongaba por la esclavitud.

Naturalmente, es importante recalcar que, mucho antes de que las otras naciones europeas se metieran en este negocio, fueron los portugueses y los españoles quienes, en el siglo XV, sentaron las bases de la supremacía actual de Europa en el mundo. Sobre todo, ellos, establecieron los fundamentos de las relaciones de África con Europa y con América.

1.1. Los portugueses en África

Hablar de la presencia europea en África durante los siglos XV y XVI, es también hablar de la administración de la tierra y de los hombres de África por los portugueses durante este período. Es hablar pues de la trata negrera, hablar a la vez de la guerra, del comercio y de la evangelización. En el África Central, todas estas actividades quedaron muy íntimamente vinculadas las unas con las otras.

a) Liberados antes que España de una dominación norteafricana de varios siglos, los portugueses se lanzaron también más temprano en una política

⁶ *Ntu*: radical que designa “ser humano”; *Mu-Ntu*: singular; *Ba-Ntu*: plural. Por lo que para nosotros la fórmula española “los bantúes” resulta por lo menos incorrecta por pluralizar lo que los mismos bantú ya habían pluralizado.

nacional que pretendía deshacerse de las contingencias económicas causadas por la expulsión de judíos y musulmanes, que habían ofrecido a la Península Ibérica su prosperidad económica y su esplendor cultural.

Entre las necesidades económicas del Portugal de entonces, se menciona generalmente el oro, el azúcar, las especias y, muy particularmente, la mano de obra necesaria para producir toda esta riqueza. Así es como los navegantes portugueses dirigieron sus miradas hacia el sur, en busca de una nueva ruta para alcanzar la India. Paso a paso, abordaron las costas africanas del Atlántico. Mas hace falta notar que esta odisea no era libre de cierta fiebre religiosa. Pues, se trataba sobre todo de evitar a los musulmanes instalados alrededor del Mediterráneo. En efecto, la larga Reconquista de las tierras cristianas ocupadas por esos infieles del África del Norte había aliado en el

ánimo de los portugueses los usos guerreros con el fervor religioso, transformando a todo no cristiano en un enemigo a combatir y a eliminar. Por eso, se encontraba latente en el espíritu de los navegantes portugueses la secreta esperanza de cercar a los musulmanes por la retaguardia, trabar contacto con un mítico reino cristiano y, de paso, hacer nuevos cristianos, nuevos aliados.

El proceso fue lanzado en 1415 con la toma de Ceuta. Pero fue en los años 1440 cuando esos navegantes señalan haber alcanzado por primera vez las costas del “país de los negros”. Durante dos decenios, explorarán el África Occidental atlántica: sus islas y su tierra firme. Llegan al Golfo de Guinea hacia 1470. De la isla de Sao Tomé, alcanzan las costas del África Central en el decenio de 1480.

En efecto, Diogo Cão llegó a la desembocadura del río Congo en 1482. Este acontecimiento suscitó un gran entusiasmo en Portugal. El reino de Congo fue celebrado como el más grande de todos los reinos africanos “descubiertos” hasta entonces en la costa atlántica.

b) Después del descubrimiento de este reino bantú, los portugueses prosiguieron su exploración de las costas africanas, de la que algunas fechas y etapas quedaron bien conocidas: en 1485-86, Diogo Cão llega a Angola y a Namibia; en 1487, Bartolomé Días descubre el Cabo de Buena Esperanza, y así sucesivamente...

Reconocida el África atlántica, fue administrada por Portugal, siguiendo la misma lógica, por el medio de unos contratos atribuidos a los favoritos⁷ del rey. Las islas de Cabo Verde, descubiertas en 1457 y por las que pasaban todos los navíos portugueses dedicados a la exploración de las costas africanas, fueron atribuidas a unos colonos portugueses bajo la forma de un monopolio comercial y administrativo. En 1469, Fernão Gomes recibió el derecho de ejercer su monopolio no sólo sobre las actividades comerciales efectuadas en la isla, sino también sobre toda la costa de “Guinea”: lo que hoy llamaos el África Occidental.

Las islas de São Tomé, Anno Bomm y São Antonio, (Príncipe) serán descubiertas en un mismo movimiento, del 21 de diciembre de 1471 al 17

⁷ NGOU-MVE, Nicolás: “São Tomé y la diáspora bantú hacia la América hispánica”. In: *Cahier des Anneaux de la Mémoire*. N°3. Nantes, l’UNESCO, 2001, págs. 65-83.

de enero de 1472. Como para el archipiélago del Cabo Verde y a partir de 1486, São Tomé es atribuido bajo contrato a otro favorito del rey: João de Paiva. Luego, la isla recibirá cierto número de colonos portugueses quienes, entre 1486 y 1519, empiezan a comerciar con las costas del continente cercano, para la adquisición de toda clase de mercancías necesarias para la explotación de las minas de São Jorge da Mina en la actual república de Ghana. Ahí lo que más hacía falta era la mano de obra: los esclavos negros, que se adquirirían en las costas de Benín. Pero la isla de São Tomé no toma verdaderamente el vuelo sino a partir de su atribución a Alvaro da Caminha en 1493, con la llegada de artesanos azucareros de la isla Madeira y la deportación de varios niños judíos de Portugal⁸. El monopolio de los colonos de São Tomé incluye pues todo el Golfo de Guinea y se extiende hasta el África Central. Pero juzgado demasiado vasto, será reducido en 1573, fecha a la que Angola fue objeto de un contrato a parte, dirigido a partir de la isla y del puerto de Luanda. Algunos años más tarde, este nuevo contrato controlará igualmente las actividades portuguesas efectuadas en el reino del Congo y en sus provincias adyacentes, tales como por el norte, las de Cacongo, Loango y el Cabo López en la costa de las actuales repúblicas de Congo y de Gabón y, por el sur, las de Ndongo y Matamba, de la actual república de Angola. En la documentación producida por los españoles y portugueses durante cuatro siglos, los habitantes de toda esta zona son designados indistintamente como negros “angolas” o “congos”, sobre todo en la América española donde fueron introducidos masivamente durante los siglos XVI y XVII⁹.

Este dispositivo, basado en las islas atlánticas de África, era útil a la vez para controlar los movimientos de los navíos que iban y venían de Portugal en su búsqueda de la ruta hacia la India, para lanzar expediciones de conquista hacia las costas del continente vecino, para asegurar la presencia portuguesa sobre los territorios africanos así conquistados y, por fin, para organizar el comercio con estos territorios y la evangelización de sus habitantes. Este dispositivo se fue fortaleciendo al paso de los años como plataforma de la comunicación hacia Europa y más tarde hacia la América de los españoles. No sin razón estas islas africanas son generalmente consideradas como centros de experimentación de lo que ocurriría en América.

1.2. Los españoles en América

El descubrimiento de América se hizo en las circunstancias que cada uno sabe, y de que las motivaciones son bastante cercanas a las que trajeron a los portugueses hacia las costas africanas. Pero, en lugar de obstinarse en la búsqueda de la ruta hacia la India, los españoles, desde el segundo viaje de Colón en 1493, decidieron ocupar el país e implantarse con la intención de

⁸ BALLONG WEN-MEWUDA, Joseph B.: “Africains et Portugais: tous des négriers aux XV^e et XVII^e siècles dans le Golfe de Guinée”. In: *Cahier des Anneaux de la Mémoire*. N°3. Nantes, l’UNESCO, 2001, págs.22-23.

⁹ NGOU-MVE, Nicolás: *El África bantú en la colonización de México*. Madrid, CSIC, 1994.

reproducir ahí las condiciones de vida características de la España de esta época.

a) Si es cierto que tal resolución fue principalmente motivada por el descubrimiento del oro en manos de los indios, anunciaba también, sin duda, la voluntad de invertir grandes esfuerzos en términos de tiempo, de medios financieros, de iniciativas y de compromiso físico. En efecto, para los españoles, se trataba en primer lugar de descubrir el territorio y de conquistarlo, antes de explotarlo. Este descubrimiento y esta conquista se hicieron en un tiempo relativamente corto y con los medios que, hoy día, nos parecen modestos respecto a la extensión de las tierras y al volumen de la población así sometida. La isla de Santo Domingo, descubierta en 1492, sirvió de plataforma para el descubrimiento de las islas vecinas y el continente propiamente dicho: Mesoamérica desde 1493, el norte de Sudamérica en 1509, Cuba en 1510, de donde Hernán Cortés partirá en 1519 para lanzarse a la conquista de México. Después de la victoria de los españoles sobre los aztecas en 1521, salieron expediciones hacia el norte del continente, llegando en 1540 hasta el centro de lo que es hoy los Estados Unidos de América. Más al sur, Balboa descubre el Océano Pacífico en 1513, lo que permite a Francisco Pizarro alcanzar el imperio inca en 1532 y ocupar su capital, El Cuzco, en 1534. Desde El Cuzco, Valdivia se dirige hacia el sur y funde Santiago de Chile en 1541, etc.

Este movimiento expansionista se hizo según la técnica del relevo y apoyándose en la fundación de ciudades y de puertos. Así es como se fundaron los puertos atlánticos de La Habana en Cuba, de Veracruz en México, de Cartagena de Indias en Colombia y, un poco más tarde, de Buenos Aires en Argentina. Sobre el Pacífico, tras Panamá, fueron creados los puertos de El Callao en el Perú y de Acapulco en México. Todas estas fundaciones tenían el papel de concretar la presencia de España en las nuevas tierras y de facilitar las comunicaciones entre la metrópoli y sus colonias. Pero toda esta expansión se hizo bajo la influencia del monopolio: el de España sobre América, el de Sevilla sobre todo el tráfico trasatlántico. Igualmente, en América, los puertos de La Habana, de Veracruz y de Cartagena ejercerán un monopolio idéntico sobre el comercio de sus territorios respectivos con España. Las comunicaciones entre España y sus colonias eran de tal importancia que, para protegerlas y asegurar su regularidad, se crearon organismos especializados y se liberaron medios científicos, humanos y militares en una *Carrera de Indias* que duró hasta finales del siglo XVIII. Los puertos americanos desempeñaron un papel fundamental no solamente en este sistema de comunicaciones con la metrópoli, sino también en el nacimiento y el desarrollo del flujo negrero procedente de África, sobre todo desde el siglo XVI hasta principios del XVIII. La conexión de África en la *Carrera de Indias* a través de la trata de negros nunca ha llamado la atención de los historiadores.

b) La decisión española de implantarse en América significaba también un compromiso para crear ahí una sociedad jerarquizada, basada en los valores cristianos; una sociedad donde los españoles (la Corona y sus súbditos) gozarían de la plena soberanía. Recordemos que los portugueses no se ha-

bían fijado en absoluto este género de consideraciones en África, donde se contentaron con atraerse los favores de las clases dirigentes para dominar el pueblo con ellas, aplicando en ello nuevos métodos y nuevos medios. Pero en América, el proyecto social español significaba que los africanos, como inmigrantes forzados, serían situados en lo más bajo de una jerarquía social estricta y racial.

Fundándose en esta jerarquía racial, el proyecto español de crear en América una sociedad cristiana, significaba igualmente que todos los estratos debían adoptar comportamientos que concordaran con las normas de la Iglesia católica y la religión cristiana. Esto significa que en lo que concierne a los colonos españoles, católicos de vieja raíz, la preocupación era convencerles de no dejarse embriagar por la superioridad del vencedor sobre el vencido y de portarse en toda circunstancia de acuerdo con la ortodoxia cristiana. Para ellos se introdujeron en América instrumentos de control como los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición. En cuanto a los indios, el proyecto social español significaba que su evangelización era prioritaria, ateniéndose igualmente a hacer adoptar a estos neófitos modelos de conducta de ellos desconocidos hasta entonces y quizás contrarios a sus valores tradicionales. La violencia de la conquista había destruido el edificio religioso de los indios, dejando espiritualmente desprotegida toda esta población de vencidos. Pasada la conquista, son conocidos tanto el compromiso apasionado de los religiosos como el firme apoyo de la Corona a favor de los indios, para su protección y para su evangelización...

El único problema era el de la evangelización de los negros. En primer lugar, no se sabía si habían sido correctamente bautizados y evangelizados en África por los portugueses. Pues, por un lado, los españoles suponían que este trabajo ya había sido hecho en África y, por el otro, los portugueses decían a los negros capturados que tenían la suerte de ser enviados a la tierra de los españoles, donde irían a aprender las cosas de Dios. Por fin, los diferentes concilios regionales celebrados en la América española durante los siglos XVI y XVII tampoco abordaron de una manera franca la problemática de la evangelización de los negros. Veamos ahora cómo se hacía esta evangelización en el África Central de entonces.

2. LA EVANGELIZACIÓN EN EL ÁFRICA CENTRAL

El fenómeno de la evangelización de los negros es uno de los temas centrales que permiten estudiar la manera como se condujeron los africanos frente a la cultura europea, desde el siglo XV hasta hoy, tanto en África como en América. En particular, varios testimonios refieren que la religión cristiana tuvo más impacto en el África Central que en otras regiones. En efecto, después de su primer contacto con el reino del Congo en 1482, Diogo Cão había dejado en Mbanza Congo algunos misioneros portugueses de la orden de San Francisco, para traer la palabra de Dios a los negros. Unos de estos primeros misioneros empezaron a transcribir las tradiciones orales del reino para conocer su historia, como uno de los primeros y necesarios pasos hacia su evangelización.

Pero muy temprano, las relaciones se deterioraron entre los portugueses y algunos miembros de la corte del rey, quienes no tardaron en mostrarse francamente hostiles a la presencia europea. De esta manera se formaron alrededor del rey dos campos opuestos: los conservadores y los modernistas. Los primeros llegarán a asesinar por envenenamiento al Padre João da Costa cuando el bautismo del rey Nzinga-a-Nkuvu, el 3 de mayo de 1491¹⁰. Pero antes de él, a principios del año 1489, el primer embajador del reino de Congo ante el reino de Portugal de nombre africano Caçuta, había sido bautizado en Lisboa, tomando el nombre de Don João da Silva, y que el 3 de abril de 1491 fue bautizado en Mpinda el gobernador de la provincia de Nsoyo y tío del rey. Más tarde, estos mismos harán que el rey abandonara el cristianismo para volver a sus prácticas ancestrales.

Sin embargo, la evangelización del Congo empezó de manera formal y con cierto entusiasmo con el bautizo del rey, un año antes del descubrimiento de América. A la muerte del rey en 1505, su hijo Mvemba-a-Nzinga, católico muy convencido, formado durante diez años en Lisboa, subió al trono con el nombre cristiano de Alfonso 1°. Esta maniobra fue un gran éxito para los portugueses que, así lograban colocar en el poder a un soberano que, además de serles favorable, quedaba convencido de la superioridad de la civilización cristiana y estaba dispuesto a propagarla a todo su reino¹¹. Durante los doscientos años siguientes, otras órdenes religiosas rivalizaron para tener el privilegio de enviar misioneros al Congo. Sus medios y sus métodos fueron determinantes en la adhesión o el rechazo del cristianismo por los africanos.

2.1. Sus medios

De acuerdo con el dispositivo portugués en África, es desde la isla de São Tomé que debía hacerse la evangelización del Congo y del África Central. Pero, toda la región permaneció bajo la dependencia de la isla del Cabo Verde hasta en 1524, cuando un obispado fue instalado en São Tomé. Igual que el contrato administrativo y comercial, la jurisdicción eclesiástica de São Tomé, juzgada demasiado vasta, fue reducida con la creación de un nuevo obispado el 20 de mayo de 1596 en Mbanza Congo (San Salvador): el reino del Congo fue separado de la tutela de São Tomé. Pero a su vez, la sede episcopal de Mbanza Congo será trasladada a Luanda en 1674. Este desplazamiento de la sede de la Iglesia Católica en el África Central, que así seguía como una sombra la extensión de la trata negrera, es bastante significativo, no sólo del interés creciente de los portugueses para el reino de Ndongo, rebautizado "Angola", en detrimento del Congo, pero también del carácter secundario de la empresa evangelizadora.

Una de las paradojas de la evangelización del África Central es que, durante los primeros tres siglos de contactos con los europeos, esta región quedó bajo el monopolio misionero de Portugal sin que ningún religioso

¹⁰ MBOKOLO, Elikia: *Afonso 1^{er}, le roi chrétien de l'ancien Congo*. Paris, ABC, 1975, 95 páginas.

¹¹ BENDER, Gerald J.: *Angola, mito y realidad de su colonización*. México, Siglo XXI, 1980, 339 páginas.

influyente fuera de nacionalidad portuguesa. Esta situación exacerbó el patrón clásico de colaboración y de conflicto entre el Estado y la Iglesia, lo mismo que los conflictos tradicionales entre los cleros regular y secular; todas cosas que rebotarían negativamente sobre la evangelización del Congo y de toda el África Central.

De hecho, para evangelizar las nuevas tierras africanas, el Estado portugués fundaba muchas esperanzas en las órdenes religiosas. Pero no por ello Portugal carecía de ambiciones imperiales propias. Y, para la realización de éstas, esperaba de los religiosos una colaboración franca y sincera. Sin embargo, en muchas ocasiones, las cosas no pasaron así con todas las órdenes, y los misioneros fueron acusados a menudo de ser agentes subversivos.

Como ya lo hemos visto, los franciscanos fueron los primeros misioneros del Congo. Con el pasar del tiempo, a pesar del acento que ponían en su voto de pobreza, ellos fueron acusados de acumular bienes personales durante su servicio en ultramar. La orden debió tomar también, en 1616, la decisión de comisar los bienes de todo misionero franciscano que volviera de Angola con una riqueza superior a lo que era necesario para sus necesidades¹².

Después de la subida de Felipe II al trono de Portugal en 1580, otras órdenes religiosas aspiraron al derecho de abrir misiones en Congo-Angola. Así, la orden mendicante del Carmel logró enviar cinco misioneros al Congo el 10 de abril de 1584. Después de la reforma de su orden en 1593, los carmelitas *descalzos* se distinguieron de los demás misioneros por la utilización de simples sandalias en lugar de los gruesos zapatos ordinarios. Esta sencillez les atrajo violentas enemistades de parte de las órdenes rivales. Por el contrario, seducido por esta misma sencillez, el rey Álvaro II del Congo pedirá al rey de Portugal el envío de varios otros sacerdotes carmelitas. Pero, al nombre del Patronato que la Corona ejercía sobre la Iglesia colonial, esta petición fue rechazada por los ministros de Lisboa. Peor aún: en 1606, la iglesia que los misioneros del Carmel habían construido en Luanda fue comisada y luego entregada a los franciscanos.

Es este mismo tipo de conflicto el que hizo retrasar, de 1620 hasta en 1646, los intentos del Vaticano para abrir en el Congo una misión de los capuchinos, con sacerdotes italianos. Es de subrayar que esta rama reformadora de la orden de los Hermanos menores se hizo autónoma sólo en 1619 en Europa, donde durante todo el siglo XVI, sus miembros encontraban toda clase de obstáculos para propagar el respeto estricto de las reglas de San Francisco: la pobreza, el hábito y la predicación.

La orden de los dominicos estuvo igualmente presente en el Congo y, en 1597, reivindicó el derecho de presentar a un candidato suyo para la sede episcopal. Así es como en 1604, un monje dominico fue elegido obispo de Mbanza Congo¹³; lo que involucró la orden en asuntos más bien seculares.

Por fin, vinculada con la Corona, la Compañía de Jesús había participado en la financiación de las primeras expediciones portuguesas en África. Su influencia sobre la nobleza y la clase política del Congo será determinante

¹² BIRMINGHAM, David: "Angola e a Igreja: uma taxonomia de Arquivos Eclesiásticos". In: *Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*. Lisboa, CNCDP, 2000, p. 206.

¹³ Ídem

para la historia de toda el África Central. A grandes rasgos, los jesuitas se singularizaron por su fe en la eficacia de la "Guerra Justa" como medio de difusión del evangelio. Adhirieron pues a la vocación imperialista de la corona portuguesa en el África Central, igual que en Brasil, y se convirtieron en campeones¹⁴ de esa política. Se distinguieron sobre todo por su habilidad para adquirir, acumular y administrar riquezas. En el Congo, todas estas características les alejaron de la actividad religiosa propiamente dicha. En 1618, una relación sobre Angola subrayaba el hecho de que a pesar de las rentas que percibían del Estado, los jesuitas se desinteresaban completamente de la obra de evangelización del pueblo. Mientras que el clero regular se moría generalmente de hambre, los jesuitas cobraban en las nóminas del Estado portugués¹⁵. Al mismo tiempo poseían plantaciones donde trabajaban hasta unos 10.000 esclavos en Angola, poseían lujosas residencias urbanas que alquilaban a menudo a los miembros del gobierno local o a los grandes comerciantes...

Estos cuantos casos revelan muy claramente que en el África Central, y desde el punto de vista de las autoridades portuguesas, hubo dos tipos de misioneros: aquéllos controlados por el Estado y aquéllos otros, que sólo actuaban según su propia regla. Los primeros adherían a las ambiciones imperialistas del Estado y de él dependían para su remuneración. Eran nombrados sobre todo para administrar la Iglesia colonial, cuidar el bienestar espiritual de los colonos, soldados y administradores. Los otros sacerdotes eran nombrados para la misión de evangelización de los africanos. No consideraban como inherentes a sus tareas el apoyo a los intereses imperialistas de Portugal en el África central. Celoso de sus prerrogativas patronales sobre la Iglesia colonial, el Estado portugués no dejó a estos religiosos desplegar en la región todo su celo misionero. Justamente, esos sacerdotes, los más convencidos, eran los que el Estado español envió a América para lanzar la evangelización de los indios y sentar las bases de una sociedad cristiana pura. En el África Central, como era de esperarse, la evangelización de los pueblos fue abandonada y sometida a la precariedad.

2.2. Sus métodos

Tras las largas guerras de Reconquista, el descubrimiento de mundos nuevos planteó algunos problemas doctrinales a los cristianos españoles y portugueses. En un primer lugar, pensaron resolverlos extendiendo sencillamente a esos pueblos la teoría de la "Guerra Justa", que consistía en someter por las armas a todo infiel que se oponía a la adopción de la fe cristiana.

En América, esta guerra duró sólo el tiempo de vencer la desesperada pero corta resistencia de los indios. Luego, agitados debates tuvieron lugar entre los pensadores y teólogos españoles, en cuanto a la "justeza" de estas guerras y de la esclavización de los indios, en cuanto a su humanidad, etc.

¹⁴ FREYRE, Gilberto: *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, 1974, págs. 116-118

¹⁵ HEINTZE, Beatrix: *Angola nos séculos XVI e XVII*. Luanda, Ed. Kilombelombe, 2007, págs. 252-264.

Así es como se concibió toda una política de protección y de evangelización a favor de estas poblaciones amerindias debilitadas por las guerras y las enfermedades.

Pero en África, sobre todo en el África bantú, son los mismos soberanos quienes invitaron a los portugueses a ofrecerles la evangelización, creyendo así poder adquirir su ciencia y su poder. Frente a esta actitud inesperada, los portugueses no parecen haber elaborado ningún método ni ninguna política orientada a organizar la evangelización de estos pueblos. Enterados de este fenómeno y, teniendo en cuenta su propio compromiso para evangelizar a sus indios, los españoles intentaron repetidas veces indagar lo que pasaba en África sobre la calidad del bautismo de los negros en manos de los portugueses; dado sobre todo, que sus demandas de mano de obra africana aumentaban día a día. En efecto algunos relatos de la manera como los portugueses evangelizaban a los negros en África, llegaban a España y a América, donde suscitaban dudas de parte de pensadores y religiosos españoles de los siglos XVI y XVII:

1. Pedro de Castro y Quiñones, arzobispo de Sevilla, escribía en 1614 que los numerosos esclavos negros que llegaban a Sevilla procedentes de África, ya bautizados, no lo eran; y sugería identificar el origen de cada uno de ellos, para que su evangelización se hiciera en sus lenguas respectivas, por el medio de intérpretes. Es el padre jesuita Diego Ruiz de Montoya quien fue encargado de este trabajo. Él parece ser el autor de un catecismo para negros, del que se inspirará probablemente el padre Alonso en Sandoval en Colombia¹⁶.

2. En efecto, fue en 1605 cuando la Compañía de Jesús había enviado al padre Alonso de Sandoval a Cartagena de Indias, que era entonces el mayor puerto negrero de la América española. Fue encargado de la evangelización, del trato y de la integración social de los negros que, en aquellos años, llegaban en grandes olas de África y particularmente del África Central¹⁷. Para llevar a bien su deber y conocer mejor a sus feligreses, Sandoval trató de estudiar las lenguas y los usos africanos a través de los relatos de los esclavos que llegaban de África. Combinando estos relatos con las informaciones que recogía de sus hermanos jesuitas instalados en África y en Luanda, hizo publicar en Sevilla, en 1627, el libro *De Instauranda Aethiopum Salute*, verdadero tratado de etnografía africana¹⁸. En este libro, el Padre Alonso de Sandoval, reproduce algunas escenas de bautismo en Luanda en el siglo XVII. Así, recuerda que la evangelización de los negros en este puerto se hacía en condiciones completamente ridículas y que invalidaban el bautismo de esta gente: se les reagrupaba en una iglesia o a veces en el exterior, un día antes de su embarco y, sin ninguna catequesis previa, un sacerdote les atribuía nombres cristianos transcritos a veces en pedacitos de papel. Luego les ponían sal en la boca, unos tras otros. A la tercera vuelta, se les echaba

¹⁶ LAVINA, Javier: *Doctrina para negros*. Barcelona, Sendai Ediciones, 1989, p. 47.

¹⁷ NGOU-MVE, Nicolás: *El África bantú...* op. cit.

¹⁸ BERNAND, Carmen: "Alonso de Sandoval y la construcción de las naciones africanas del Nuevo Mundo". In: *Mots pour nègres, maux de Noir(e)s, enjeux socio-symboliques de la nomination en Amérique Latine*. Marges núm 25. Perpignan, Centre de Recherches Ibériques et Latino-américaines, 2004, pp. 37-59.

agua a la cara. Y así se acababa el bautismo de los negros. Después de lo cual se les decía, por intérpretes, que ya se habían vuelto hijos de Dios, que iban al país de los españoles donde aprenderían las cosas de Dios y que debían olvidar las de su tierra¹⁹.

Para esto, el Padre Sandoval había mantenido contactos constantes con las autoridades eclesiásticas portuguesas en África. Así es como en 1610, envió al Padre Brandón residente en Luanda, una correspondencia donde intentaba saber si los negros que llegaban a Cartagena de Indias en esta época eran correctamente bautizados. La respuesta de Brandón fue que los obispos de São Tomé nunca se habían quejado de la manera como los negros eran bautizados, ni tampoco los de Cabo Verde o los de Luanda, que todos eran "hombres doctos y virtuosos": visto que nadie se había opuesto nunca en África ni en Brasil, no había ningún escrúpulo que hacerse en América. Es acaso, precisaba él, la gente instalada en África la que podría plantearse alguna duda sobre este asunto pues, aunque adquirirían a menudo los esclavos de otros negros, "a veces ellos los robaban"...

Poco convencido por estas respuestas, Sandoval escribió luego al Padre Sebastián Gómez, rector del Colegio de Jesuitas de Cabo Verde, para enterarse de la licitud del bautismo de los negros en su comarca. El 19 de abril de 1614, éste le contestó que tenía razón de inquietar de ello pues, en Cacheo o en Cabo Verde, de ordinario un prelado sube en el barco, preguntando a estos negros brutos [sic] si querían ser bautizados. ¡Uno de aquéllos que se encuentra manda a los negros contestar "sí, sí"; y ellos, sin saber lo que quiere decir "sí" o "no", contestan todos "sí" y reciben luego el bautismo, sin ningún catecismo previo²⁰.

A consecuencias de estas consultas, Sandoval acabó por comprender que la evangelización de los negros en África era una auténtica confusión. Escribió luego al Papa, pidiéndole enviar especialmente a África prelados y curas para bautizar a los negros en sus propias lenguas y darles una enseñanza católica idónea, antes de enviarlos a América.

Ciertamente, puede preguntarse si en África, y sobre todo en el África bantú, estos métodos grotescos de evangelización se aplicaban sólo a los negros destinados a la exportación o si eran generales. En efecto, el reducido interés de los portugueses por la evangelización profunda de los africanos es muy conocido; igual que sus compromisos mercantiles, políticos y negreros con la clase dirigente del Congo, de Angola y de São Tomé.

En realidad, y quizás por esto mismo, no se sabe gran cosa de los métodos empleados cada día en esta región para evangelizar al pueblo. No pudimos dar con algún manual práctico que hayan dejado los portugueses como método de catequizar a los africanos. Sin embargo, puede deducirse de todo lo que precede, que estos métodos fueron sumarios, sobre todo después de la euforia inicial. Debieron derivar luego hacia la utilización de la violencia y la coerción. El rey Affonso, de quien se conoce el mimetismo, nos da de ello una muestra. En efecto, según Batsikama ba Mampuya, en cuanto fue entro-

¹⁹ SANDOVAL, Alonso de. : *De Instauranda Aetiopum Salute. Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 383.

²⁰ SANDOVAL, Alonso de. : op. cit., p. 383.

nizado rey del Congo, reunió a los señores de todas las provincias y les dio el orden de entregar a sus agentes todos los objetos de culto prohibidos por la religión cristiana. Aquéllos que no se conformaban eran capturados y quemados vivos. La ejecución de este orden fue inmediata: en menos de un mes, se entregaron a la corte de Mbanza Congo ídolos, máscaras y objetos heteróclitos que cada uno adoraba en secreto o en público. El rey mandó arrojar todos estos objetos en el mismo lugar donde, algún tiempo antes, él había deshecho las tropas de su hermano y rival Mpanzu-a-Nzinga. Ahí fueron públicamente quemados. En su lugar, "Ndo Mfũnsu", hizo repartir al pueblo crucifijos e imágenes de santos, traídos por los portugueses. Impuso a los señores de cada provincia la construcción de una iglesia. Además, cada uno de ellos debía castigar a los "magos" y a todos aquéllos que recurrían a ellos. Estos "hechiceros" debían ser *vendidos* y el precio de esta venta debía ir a la iglesia para la compra de los ornatos. Además, el rey exigía a aquéllos que vivían "amancebados", que se casaran y que vivieran en la gracia del Señor. Pero al mismo tiempo quienquiera casaba a su hija debía pagar como multa un esclavo; el que recibía a la hija en boda debía pagar igualmente un *esclavo* como multa. De estos dos esclavos, el uno iba al rey de Portugal, y el otro a la Iglesia Católica²¹. Es decir que, bajo el pretexto de cristianización, también el matrimonio, este acto social y cultural tan fundamental para el hombre bantú, quedaba sometido a un doble impuesto negrero. Estos cuantos ejemplos ilustran la colusión del cristianismo con el poder político en su lucha contra los principales aspectos de la cultura bantú y a favor de la trata negrera.

2.3. El evangelio y la cultura de los bantú

Inevitablemente, la pregunta que se nos antoja ahora es la de saber lo que los propios africanos pensaban del catolicismo, cómo reaccionaban a los medios y a los métodos utilizados por los portugueses para traerles la Buena Nueva. Este cuestionamiento es necesario si se quiere dejar de hacer de los africanos las simples víctimas de su propia historia.

Sin embargo, la respuesta es difícil desde el momento en que los africanos de esta época no dejaron archivos; y la tradición oral, que a penas los especialistas están transformando en una fuente de investigación histórica, no es todavía muy locuaz frente a tales preguntas.

Pero en general, parece que la gente del África Central adoptó espontáneamente la cultura de los europeos entre la cual se sitúa su religión cristiana; y que después de la masiva adhesión a esta nueva religión, los africanos empezaron a alejarse de ella, hasta combatirla.

2.3.1. La adhesión al cristianismo

En el Congo y por todas partes en el África Central, el color blanco de los extranjeros había sido interpretado como el signo de su origen sobrenatural: los espíritus de los antepasados estaban de regreso del más allá, para visitar a los vivos. Además de esta apariencia, los blancos venían del mar,

²¹ BATSIKAMA BA MAMPUYA Mi NDWALA: *Voici les jagas ou l'histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*. Kinshasa, Office National de la Recherche et du Développement (ONRD), 1971, p. 74.

con riquezas y armas, lo que demostraba su naturaleza extraordinaria y su potencia²². Por añadidura, hablaban de un Dios Todopoderoso, quien parecía tener los mismos atributos que el "*Nzambiampungo*" de los bantú. Desde el inicio, los portugueses se habían percatado del impacto causado por sus armas y sus mercancías sobre el pueblo congo y del provecho que de esto podían sacar, de acuerdo con sus ambiciones imperialistas y proselitistas²³. Y mucho más tarde, en 1588, Duarte Lopes, uno de los numerosos portugueses admitidos en la corte del rey del Congo, escribirá al Papa que, visto el celo cristiano de este soberano y dada la extensión de su reino, su evangelización abriría el paso a la evangelización de toda el África²⁴. Esta precisión era harto juiciosa pues, el reino del Congo era la entidad política central de la que dependían todos los demás reinos de la región. Su influencia cultural y política se extendía desde Mbanza Congo hasta el Cabo López, de la Anzicana hasta Luanda y, de allí hasta el reino de Matamba, etc.

Por su lado, los africanos del Congo y de todas las provincias periféricas veían la religión de los blancos como el depositario de su potencia²⁵ y, más allá de la identificación entre el dios de los blancos y el de los negros, la adhesión a la nueva religión parecía ser la mejor solución para tener acceso a este poderío y a sus beneficios. En efecto, recordemos que fue en 1491 cuando el rey del Congo abrazó la fe cristiana y, con él, toda la clase política de su reino. Más tarde, su sucesor, Mvemba-a-Nzinga, rebautizado Dom Affonso y llamado "Ndo Mfũsu" por el pueblo (1506-1543), asistido por los sacerdotes portugueses quienes lo habían ayudado a tomar el poder en detrimento de su hermano, el tradicionalista Mpānzu-a-Nzīnga, abrazó todavía más resueltamente la fe cristiana. Bajo su reinado, el catolicismo se convertiría en un aliado del poder político y también en su símbolo. En efecto desde 1509, *Ndo Mfũsu* hizo construir la primera escuela portuguesa del África bantú, para unos 400 alumnos, todos miembros de su familia. Otros jóvenes serán enviados para su formación a Portugal y entre ellos, el propio hijo de este rey, Don Enrique, quien será el primer obispo bantú de la historia. Portugueses y africanos estaban entonces de acuerdo para crear una elite cristiana y burocrática que se encargaría de modernizar el Estado del Congo.

Pero esta elite se constituía del Rey y de los parientes del rey o los miembros de su corte. Ella se reservó en primer lugar para sí misma los beneficios de la colaboración con los europeos. Así, el rey *Ndo Mfũsu* disponía de toda una flota marítima que aseguraba la comunicación entre el puerto de Mpinda y la isla de São Tomé; flota que dirigían Luis Eanes y Pedro Fernandes, todos ellos miembros de la familia real. Otro pariente del rey, Rodrigo de Santa María, administraba algunos negocios en la isla de São Tomé

²² Los indios de América también se dejaron impresionar por los españoles, viendo en ellos unos hombres sobrenaturales. ¿Esta imagen no sería fabricada por los mismos europeos para significar el reconocimiento de su "superioridad" sobre esos "pueblos primitivos"?

²³ NGOU-MVE, Nicolás: "Los africanos y la trata de esclavos en el África bantú, siglos XVI y XVII". In: *Ulúa, Revista de Historia, Sociedad y Cultura*. Xalapa, Instituto de Investigaciones Histórico-sociales de la Universidad Veracruzana, n. 2, julio/diciembre de 2003, p. 10.

²⁴ BATSIKAMA BA MAMPUYA: op. cit.: pp.54-55.

²⁵ GONZALEZ, David y Lord, Walterio: "Zintinta el código de colores bakongo". In: *Kilombo, Revue annuelle du Centre d'Études et de Recherches Afro-ibéro-américaines*. Li-breville, PUG/EDICERA, 2004, pp.154-172.

adonde se había retirado. Ahí mismo, vivían igualmente varios miembros de la elite congo, casando a sus hijos con los de las familias portuguesas e incluso con los de la familia real portuguesa. ¡Tan integrados en la vida y en la política portuguesas se sentían *Ndo Mfũnsu* y los suyos que, en 1514, el soberano bantú le pidió al rey de Portugal que le cediera la isla de São Tomé! Tal asimilación de la cultura portuguesa llegó a ser mimética: hasta su antroponimia se volvió portuguesa²⁶.

Todo esto significa que, si desde el inicio el pueblo bantú abrazó la fe católica (generalmente de manera espontánea) detrás de esta conducta había la esperanza de ganar bienes materiales y de añadir a la potencia de los amuletos ancestrales la de los modernos. Esta actitud es fundamental para comprender la de los africanos introducidos más tarde en el Nuevo Mundo frente a su cristianización y, más allá de esta, su adhesión al proyecto español de crear en América una sociedad cristiana...

2.3.2. El rechazo

Pero detrás de esta adhesión, apareció temprano en el pueblo congo cierta reticencia a abandonar definitivamente los ritos ancestrales. De tal manera que, según palabras de Elikia Mbokolo, los ritos católicos sólo eran verdaderamente adoptados cuando se aliaban a las tradiciones o cuando servían las tradiciones. En la corte de Mbanza Kongo, un núcleo duro permaneció fiel a las ideas conservadoras encabezadas por Mpanzu-a-Nzinga, el hermano tradicionalista de Alfonso 1°. Este clan les negó toda concesión a los portugueses²⁷. Tal evolución se debió a hechos propios de la manera como se hizo la evangelización.

En efecto, los misioneros, en sus escritos, suelen referir las numerosas dificultades que encontraron en su obra de evangelización de los africanos en el África Central. Además de las dificultades inherentes al clima y a los antagonismos entre la Corona y la Iglesia, ellos indican frecuentemente otra categoría de obstáculos que, en realidad sugieren su propia incapacidad para adaptarse a la cultura local. Así, parece que uno de los más grandes obstáculos que tuvieron que enfrentar a su llegada al Congo, fue el de la lengua. Las lenguas del Congo, de las que hoy sabemos que son lenguas de la gran familia bantú, son lenguas con estructuras comparables a las de las lenguas indoeuropeas²⁸. Pero en el siglo XVII, los misioneros capuchinos afirmaban que no existía en este reino ni una sola lengua que pudiera someterse a reglas de gramática; que las palabras se utilizaban en un desorden total, sin reglas, sin unidad ni igualdad en el lenguaje. "Más que la palabra, afirmaban, lo que habla es la mirada, el gesto; todo lo que expresan los negros se sitúa en el vientre. De ahí la dificultad de explicar ideas extranjeras a la inteligencia de los negros como los misterios de la fe católica que, a veces, son difíciles de

²⁶ THORNTON, John K.: "Les premiers contacts entre le Portugal et le royaume d'Angole ». In : *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, n°3. Nantes, l'Association Les Anneaux de la Mémoire et l'UNESCO. Programme de la « Route de l'Esclave », 2001, p.51.

²⁷ MBOKOLO, Elikia.; op. cit., pp. 8-9.

²⁸ MOUGUJAMA-DAOUDA, Patrick: *Contribution de la linguistique à l'histoire des peuples du Gabon*. Paris, CNRS, 2005, 174 páginas.

expresar en lenguas normalmente constituidas”²⁹. ¿Qué habrían hecho en América nuestros evangelizadores, donde los indios hablaban lenguas aglutinantes como el náhuatl de los aztecas? A la luz del juicio de los capuchinos sobre las lenguas bantú, los esfuerzos de un Toribio de Benavente o de un Bernardino de Sahagún para aprender las lenguas de los indios de México resultan verdaderamente dignos de elogios...

Por otra parte, los misioneros de África consideraban el “amancebamiento” y la poligamia como el peor de los vicios, el que producía los efectos más nocivos sobre los africanos. En efecto, para los misioneros del Congo, eran muy pocos los hombres que no tenían muchas mujeres. Pero reconocían que este “vicio” era muy difícil de erradicar pues eran las mismas mujeres las que se oponían a su abolición; ellas, las que por lo demás hacían todo el trabajo de la casa y de la tierra, además de ofrecerle al marido comida y vestimenta, dedicando éste todo su tiempo en el ocio en tiempos de paz³⁰. Hasta hoy, en efecto, la religión católica y la filosofía bantú han quedado irreconciliables sobre este asunto. Pues si los católicos consideran el acto sexual como el pecado supremo y la causa de la perdición del ser humano desde Adán y Eva, los bantú lo tienen por la fuente de la vida, un acto sagrado y placentero, por el milagro del cual el hombre produce otro hombre y transmite la sangre de los antepasados. Si los católicos ven detrás de la poligamia una simple multiplicación de los actos sexuales, es decir una fornicación sin freno ni control, los bantú la consideran como una red de relaciones sociales y políticas a través de la cual se mide el poder de un jefe. En el siglo XVII, la poligamia era tan marcada entre los hombres del Congo y tan odiada de los misioneros que, hasta en Cartagena de Indias, llamó negativamente la atención de los misioneros jesuitas más bondadosos para con los negros. Así, el Padre Alonso de Sandoval precisa que según las noticias que recibía de Luanda, en esa tierra algunos hombres llegaban a tener hasta 150 mujeres. Para él y sus congéneres, estos hombres no buscaban otra cosa sino saciar su hambre sexual y sólo lo lograban con tal número de mujeres; lo que, evidentemente, era monstruoso³¹...

Pero de la opinión de los evangelizadores, el obstáculo más fuerte fue sin duda el sentimiento religioso de los negros bantú. Por ejemplo, para los misioneros capuchinos, los habitantes del Congo eran supersticiosos y fetichistas en exceso pues adoraban “cosas ridículas” como pequeños ídolos, imágenes grotescas, estatuillas de hombres o de mujeres, serpientes desecados, cuernos de animales e incluso algunos árboles. El colmo era que, según los sacerdotes, estos objetos no eran venerados por sí mismos ni por lo que representaban, sino por cierta fuerza misteriosa que la gente pretendía ver en ellos. Desde entonces, la gente tenía gran consideración para los “ngangas”, aquellos brujos o magos que se servían de estos objetos para “fingir” curar a los enfermos de todo tipo de dolencias y operar falsos milagros. Estos ngangas eran a la vez adivinos, médicos curanderos, sacerdotes y justicias. Ejercían sobre la población una influencia tremenda. Por lo que los misioneros

²⁹ CARROCERA, Fray Buenaventura de.: Introducción a ANGUIANO, Fray Mateo de.: *Misiones capuchinas en África. Tomo I: La Misión del Congo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, págs. XIV-XVII.

³⁰ CARROCERA, Fray Buenaventura de.: op. cit., p. XIV

³¹ SANDOVAL, Alonso de.: op. cit., págs. 130-132.

los tomaron por sus perores enemigos³²... Una vez más, nos encontramos delante de uno de los perores ataques contra la cultura africana: la clasificación de nuestras prácticas religiosas como simples supersticiones. En realidad, no se podía esperar otra cosa de los católicos del siglo XV: la intolerancia religiosa era su principal característica. Recordemos que el pueblo congo había aceptado abrazar el catolicismo con la intención de añadir a sus amuletos tradicionales los objetos del nuevo culto. Pero según los misioneros, la verdadera fe en Cristo es una religión celosa, que no puede tolerar la cohabitación con esos objetos heteróclitos que nada tenían que ver con los mandamientos del Señor. Por esto, los misioneros consideraron que su tarea consistía primero en eliminar todos los símbolos del culto ancestral. Así, los capuchinos entraban en los domicilios, tomando todos los objetos de culto que ellos encontraban y, al grito de "*Exurge, Domine, et judica causam tuam!*", les ponían fuego delante del pueblo³³... Pero, para los habitantes del Congo, el culto a los ancestros era un todo que incluía la medicina, la justicia, la conducción del reino, la reproducción de la especie y todas las demás funciones vitales y sociales del hombre. Desgraciadamente, la intransigencia de los sacerdotes de Cristo no exigía solamente el abandono de un rito particular, sino que significaba la renunciación a toda la herencia ancestral; es decir, en última instancia, el desamparo y la destrucción del reino. A esta intransigencia, los bantú (incluso aquellos que ya se habían hecho cristianos) respondieron por ataques virulentos contra la fe cristiana. Bajo el rey Don Álvaro 1°, eminentes miembros de su corte, ya bautizados y bien evangelizados, tuvieron que invitar abiertamente al pueblo a reanudar con sus prácticas ancestrales. Los misioneros relatan, como acontecimiento común, el hecho de que las autoridades del Congo, aunque ya cristianizadas consentían todavía la celebración de ceremonias de curación efectuadas por los brujos "ngangas", al son de tambores y cantos "indecentes" y delante de un público abundante y delirante. A la vista de tales espectáculos, los sacerdotes se indignaban y se quejaban con el soberano, indicándole lo grave que era, a sus ojos y a los ojos de Dios, dejar que en su reino se siguieran desarrollando tales prácticas cuando ellos se decían cristianos. Algunos reyes y gobernadores, después de haberse convertido al cristianismo, seguían practicando en secreto los cultos ancestrales³⁴.

2.3.3. El sincretismo

Así quedó luego la vía abierta al sincretismo y al mesianismo. El rosario y la cruz fueron asimilados a los ídolos locales, los "*nkisi*" que, en la tradición religiosa del Congo, tenían funciones prácticas y subalternas. En una palabra, la hosquedad del cristianismo contra la cultura bantú y el apego de los bantú a su cultura hicieron que se operó una especie de acoplamiento de los símbolos religiosos de las dos sociedades, de las dos culturas³⁵.

Si la elite modernista y el pueblo congo vieron en el cristianismo un medio de penetrar el secreto de los blancos, de adquirir bienes y de aumentar su

³² CARROCERA, Fray Buenaventura de. : op. cit., p. XIV.

CARROCERA, Fray Buenaventura de. : op. cit., p. XIII.

³⁴ ANGUIANO, Fray Mateo de. : op. cit., p. 360.

³⁵ BALANDIER, Georges: *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, Hachette, 1965, pp. 39-48.

poder, era necesario pagar el precio de ello y, muy temprano, éste resultó ser excesivo en el plano cultural y sin ninguna garantía de éxito: abandono de la poligamia, abandono de las creencias ancestrales, abandono del poder tradicional, luego poco a poco, humillaciones, avasallamiento, esclavitud. El regreso estruendoso de Nzinga-a-Nkuvu a sus prácticas ancestrales es significativo del comportamiento que el pueblo bantú tendría durante siglos, frente a la evangelización y a la cultura europea. Este regreso era igualmente el presagio de la rápida degradación de las relaciones entre los reinos del Congo y de Portugal.

En el África bantú, el mesianismo es un fenómeno que importa mucho estudiar pues, al adoptar el catolicismo en las condiciones que acabamos de ver, el pueblo congo tuvo sin embargo la ocasión de conocerlo y de apreciar su mensaje de amor. Pero observaba también cómo este mensaje era pisoteado cotidianamente por colonos sin fe ni ley y por los mismos sacerdotes portugueses. ¿Cómo comprender, en efecto, que los enviados de un Dios de amor se obstinen tanto en comprar y vender a los adeptos voluntarios del mismo Dios, sus hermanos, en hacerles la guerra? Pero, para los católicos bantú, no es el poder ni la bondad del Dios Todopoderoso lo que se ponía en duda. Son más bien los enviados de este Dios, mensajeros blancos y negros, los que eran malos al transformar su Palabra de amor en una "Palabra de Odio". Sin romper con el Dios de los blancos, parecía conveniente separarse de sus falsos mensajeros y de sus métodos, para ofrecerse sacerdotes africanos, iglesias africanas capaces de comprender y de defender los intereses de los negros, verdaderos intermediarios de ellos ante Dios³⁶. Sólo por este medio se podía llegar a salvar el país, que corría a la catástrofe. Así es como, desde el siglo XVI, los sacerdotes portugueses empezaron a notar en sus discípulos congos unas actitudes ortodoxas, abiertamente sincréticas y mesiánicas.

En efecto, el mesianismo de Kassola le debe mucho a un sacerdote portugués, insólito protector de los negros en un Congo entregado por completo a la trata negrera: el Padre Pero Tabares, quien había hecho publicar en 1624 un catecismo en kikongo³⁷, para perfeccionar y acelerar la evangelización de los habitantes de la región del Bengo. Ayudó y cuidó tanto a los negros que éstos, conforme con sus creencias ancestrales, vieron en este blanco singular un antepasado que había regresado del más allá, para protegerles contra los demás blancos. Se puede notar igualmente la similitud de la conducta de Tabares en el Congo con la del Padre Alonso de Sandoval en Colombia, al servicio de los mismos negros bantú. Después de la negativa del Padre Pero Tabares de hacerse considerar como el apóstol de los negros, fue Francisco Kassola, uno de sus discípulos, el que acabó proclamándose Profeta y Enviado del Señor. Esta tradición mesiánica se siguió en el África Central con la aparición de los antonianos de Doña Beatriz Kimpa Vita en 1704.

³⁶ BASTIDE, Roger: «Les Christ Noirs», préface à SINDA, Martial : *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris, Payot, 1972, p.21.

³⁷ En Cartagena de Indias se publicó, en la misma época, un diccionario semejante, según el historiador colombiano Nicolás del Castillo Mathieu!

1. LA TRATA NEGRERA ATLÁNTICA

En el África Central, todo contribuyó pues a hacer pasar la evangelización al segundo plano de las preocupaciones portuguesas. Por añadidura, ésta no era rentable. En cambio, al lado de ella, la búsqueda del oro y de algunos otros productos, sostenida por la conquista militar, era mucho más estimulante.

Sin embargo, entre todos los productos disponibles entonces en el África Central, es la mercancía humana la que gozaba por todas partes y cada vez más, de una verdadera demanda. El comercio de los negros se impuso por consiguiente como la actividad principal de los portugueses en la región.

A la inversa de una literatura europea floreciente estos últimos tiempos, la emergencia y el desarrollo de la trata no tenían nada que ver con las prácticas ancestrales africanas. Eran sólo el resultante de todos los factores que hemos visto. Igualmente, lo hemos visto en lo que concierne los métodos de evangelización, se alzaron algunas voces particulares en el África Central, en Europa y en América contra la trata negrera y la esclavitud de los negros.

1.1. La emergencia de la trata

Antes que nada, es necesario puntualizar que la necesidad de practicar la trata de los negros a través del Atlántico no nació en África, sino en América. Además, desde el comienzo, África era portuguesa y América era española. Es la razón por la que es difícil comprender todo el alcance del fenómeno histórico que fue la trata atlántica de los negros cuando lo examinamos sin contemplar su proyección en América, es decir el destino de los cautivos africanos.

a) La facilidad y la rapidez de las conversiones de los congos al catolicismo pueden parecer sospechosas e interpretarse como la expresión de la voluntad de sólo los portugueses. Pero, si desde los primeros contactos éstos se dejaron convencer efectivamente de poder hacer comercio en el Congo, en realidad la elite comprendió también espontáneamente todo el provecho que podía sacar de una estrecha colaboración con los blancos. Hoy todavía, varios de nuestros pueblos, costeros y no-costeros, conservan ritos que asimilan el reino de los muertos al país de los blancos, país de la abundancia. Lo sitúan en el fondo del mar y quedan convencidos de que es necesario ofrecerles sacrificios para poder adquirir riquezas.

La idea más difundida en África es que nuestros antepasados se dejaron engañar por los europeos quienes, a cambio de nuestros “productos de gran valor”, les ofrecían simples “baratijas”. El hecho es que, en la época de Duarte Lopes, el celo inicial y la evangelización a gran escala del Congo ya se había templado considerablemente. La construcción de las iglesias y de las escuelas había tenido lugar, lo mismo que la alfabetización de los infantes congo, varios de los cuales se encontraban en formación en Lisboa, volviéndose sacerdotes y dirigentes de empresas en Portugal en a São Tomé. Había comenzado pues la modernización del país, tan deseada por las elites del Congo.

Pero ¿que ganaban a los portugueses en contrapartida? Conchas, telas de rafia, marfil, algunas especias, etc. Es decir artículos que, en Portugal, no eran verdaderamente objeto de una fuerte demanda. Pues, Elikia Mbokolo ha escrito todavía que, desde 1415, lo que asfixiaba la economía portuguesa, era la escasez de trigo, de oro, de azúcar y, ciertamente, de la mano de obra necesaria para la producción de estas riquezas³⁸. En San Jorge da Mina, el descubrimiento del oro había engendrado en seguida entre los portugueses una actividad febril destinada a explotar dichas minas y a desviar hacia el Atlántico los circuitos comerciales tradicionales. Para llevar a bien estas actividades mineras y comerciales, una trata negrera local fue organizada a partir de algunos puntos del continente. La "Costa de los esclavos" y São Tomé sirvieron para abastecer en mano de obra negra toda la región de El Mina y de Accra, donde se erigieron algunos fuertes a partir de 1482.

Pero en el Congo, el descubrimiento del oro fue constante e indefinidamente pospuesto por las autoridades³⁹, y los portugueses tratarán de localizar estas famosas minas hasta en 1667. La búsqueda del oro se proseguirá con frenesí hasta el reino del Ndongo. Durante todo este tiempo, al no encontrar ninguna válida compensación a sus esfuerzos iniciales para modernizar el Congo, los portugueses debieron empezar, por un lado, a apartarse de su "misión civilizadora" y, por el otro lado, a interesarse cada vez más abiertamente a la única mercancía africana que gozaba de una demanda creciente en Europa, en América y en otras partes de África: la mano obra negra adquirió así valor de cambio y valor de uso.

b) Hace falta recordar, para comprender mejor la lógica mercantilista portuguesa en África, que al otro lado del Atlántico sus primos españoles no evangelizaban tampoco a los indios de una manera completamente gratuita. En efecto, entre los sacerdotes españoles, circulaba un refrán que se hizo muy famoso: "donde no hay plata, no entra el evangelio". Pues, la colonización y la presencia españolas en América descansaban en un soporte institucional que estipulaba una estrecha colaboración entre la Corona de España y la Iglesia Católica para la realización de su proyecto común, que era la evangelización del Nuevo Mundo. Sobre la base de esta cooperación, los beneficios de la explotación minera circulaban de una manera bastante fluida entre estas dos instituciones y la iniciativa privada española. Y la iglesia americana se había mostrado también emprendedora e ingeniosa en su capacidad de atraerse a ella, gran parte de los beneficios de las actividades económicas realizadas en América por los fieles.

Se sabe que son las hecatombes, causadas sobre todo por las enfermedades nuevas contra las cuales los indios no tenían ninguna resistencia, las que crearon en la América española la necesidad de importar mano de obra desde África. Pero para medir bien la presión a la que eran sometidos los españoles, hace falta acordarse de que en el siglo XVI, Norteamérica, Centroamérica y Suramérica se dividían en dos jurisdicciones: la Nueva España al Norte y el Perú al Sur. Esta subdivisión política descansaba en realidades económicas concretas: ambas eran regiones mineras y densamente pobladas.

³⁸ MBOKOLO, Elikia: *Afrique noire: Histoire et Civilisations. Tome 1: jusqu'au XVIII^e siècle*. Paris, Hatier, 1995, págs. 205-496

³⁹ BALANDIER, Georges: op. cit., p.65.

De ahí, muy temprano, los españoles empezaron a extraer las fabulosas cantidades de oro que crearon el mito del “El Dorado”.

Pero las hecatombes indígenas acaecidas en estos dos virreinos fueron tales que, por ejemplo, la población mexicana bajó en pocos años de 12 millones a menos de 4 millones de individuos. La situación era tan dramática que, hacia 1580, los mineros eran convencidos de que sólo la importación de esclavos africanos podría permitir salvar la situación. Esta necesidad, la Corona de España no podía desconocerla. Se piensa que éste fue uno de los móviles de la invasión de Portugal por Felipe II en 1580. Pues, antes de esta fecha y para muchas razones, los esclavos africanos llegaban sólo en pequeña cantidad a América.

Pero a partir de 1590 la corona de España, bajo la presión creciente de los colonos, se puso a elaborar y a atribuir “asientos”, estos contratos monopolísticos destinados a facilitar la introducción masiva de los cautivos africanos en las minas americanas, que rebosaban de oro y de plata, y donde las poblaciones indígenas se estaban diezmando por las espantosas epidemias de enfermedades nuevas, venidas de Europa.

A causa de las ganancias que estos asientos reportaban a sus beneficiarios, se convirtieron rápidamente en un objeto de la codicia internacional y suscitaron toda clase de vocaciones negreras entre los europeos. Los primeros asientos fueron atribuidos naturalmente a los negreros portugueses de África y singularmente a los instalados en el África Central (siglos XVI-XVII) luego a los holandeses (siglo XVII), a los franceses en 1702 y por fin a los ingleses en 1713, antes de la liberalización definitiva de la trata, cuando este comercio tomó proporciones que acabaron por saturar los mercados.

Pero lo que quizás se sabe menos, es que del siglo XV al XIX, la trata vertió en la América española y en Brasil, una población negra mayoritariamente procedente del África bantú. Estudios recientes lo muestran claramente. Así, por ejemplo, se vio que durante los “asientos portugueses, más del 90% de los negros introducidos en la América española procedía del África Central⁴⁰.

Quiérase o no, los europeos estuvieron efectivamente los iniciadores y los organizadores de su expansión ultramarina y de toda esta actividad de la que el verdadero móvil era el enriquecimiento. Que hayan encontrado en África y en América estructuras y hombres susceptibles de servir sus intereses, es una simple evidencia. Pero siguiendo esta misma lógica, ellos no podían correr el riesgo de dejar desarrollarse ni mucho menos de estimular estructuras u hombres susceptibles de entorpecer o peligrar sus intereses.

1.2. Las reacciones contra la trata

Desde hace siglos, los negreros han difundido la idea de que la trata de los negros por el Atlántico fue aceptada por todo el mundo, y primeramente por los mismos africanos. Igualmente, en algunos foros internacionales sobre la trata negrera, los descendientes de esclavos en América reprochan a

⁴⁰ NGOU-MVE, Nicolás: *El África bantú en la colonización de México*. Madrid, AECID-CSIC, 1994.

menudo a sus hermanos africanos el haber vendido a sus antepasados. Tales debates olvidan que este tráfico, como tráfico de seres humanos, no podía hacerse en una paz total, como si se tratara de un comercio de patatas. El desarrollo que conoció el tráfico negrero no autoriza pasar por alto el hecho de que muchos africanos se opusieron a este comercio. Nadie debe olvidar que fueron justamente estos africanos opositores, quienes eran perseguidos y capturados. Otros, millones de otros africanos, sucumbieron en los combates.

a) Los portugueses tenían tres métodos para proveerse en esclavos. Los adquirían en los mercados donde se vendían también otros productos como el marfil, la miel, la rafia, etc. Al principio, son los mismos portugueses los que iban de mercado en mercado. Pero con el pasar del tiempo, se contentaron con quedar en la costa, enviando al interior a los mestizos nacidos de sus esclavas y concubinas negras.

Había igualmente, para procurarse esclavos, el método de la percepción de tributos: los "sobas" eran compelidos a pagar a los portugueses un tributo bajo la forma de un esclavo *pieza de Indias*, es decir verdadero semental. Cuando entraban en contacto con algún señor africano, los portugueses le imponían generalmente un pacto leonino de vasallaje que consistía para el africano en recibir la protección militar portuguesa y, a cambio, en pagar tributo a los nuevos aliados y en dejarles la libertad comercial sobre su territorio⁴¹.

Pero el método más directo y sustancial que pendía siempre como espada de Damocles sobre los jefes africanos, era la guerra. Pero, tratando de comprender las relaciones entre la trata negrera y las guerras en el África negra, Olivier Pétré Grenouilleau subraya, siguiendo a John Thornton, que antes de la llegada de los europeos, los Estados africanos se habían lanzado en un proceso de desarrollo en que los más fuertes emergían al detrimento de las sociedades menos estructuradas. Cita para eso ejemplos sacados sobre todo del África musulmana⁴². Pero ¿Cuántas guerras de conquista hubo entonces en el África Central? Además, a partir de una visión errónea de la historia africana, según la cual la trata sólo cobró importancia al final del siglo XVII, este autor pretende que los europeos necesitaban más estabilidad que guerra, para hacer la trata; que preferían negociar con Estados sólidos. Pero en realidad, el reino del Congo se encontraba completamente desestabilizado a raíz de la trata y, por cierto, cabe preguntarse qué otro Estado quedaba en pie en esta región después de la llegada de los portugueses. En todas partes había guerras, destrucción y hambrunas.

La realidad histórica es que, para los portugueses, todos los pretextos eran buenos para lanzar la guerra. La negativa de los términos de un pacto leonino de vasallaje con un jefe local permitía siempre a los portugueses declararle guerra. Y una guerra, ganada o no, era siempre la ocasión de hacerse esclavos y abastecimientos de toda clase. Además ellos conducían la guerra con el objetivo de golpear los espíritus, de demostrar su superioridad

⁴¹ LIENHARD, Martin: *O mar e o mato. Histórias da escravidão*. Luanda, Edit. Kilombombe, 2005, p. 84.

⁴² PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier: *Les traites négrières, essai d'histoire globale*. Paris, Gallimard, 2004, p. 399.

y de desalentar toda veleidad de resistencia, con una violencia y una crueldad inaudita, ciega y hasta inútil. Se decapitaba a las víctimas masivamente, los cuerpos sin vida eran pisoteados, mutilados, etc. Pero el verdadero objetivo era hacerse prisioneros: los comerciantes seguían a los soldados en sus expediciones y les compraban directamente los prisioneros⁴³.

Los otros métodos africanos de producción de los esclavos, tan a menudo mencionadas por los autores europeos o americanos, son aquéllos típicos de periodos en que los africanos ya habían terminado adoptando el tráfico negrero como fuente de ingresos y como modo de existencia, es decir después de la segunda mitad del siglo XIX. Entonces, careciendo de motivos para lanzar la guerra contra los vecinos, cualquier pretexto era bueno para hacerse esclavos. Pero tales métodos forman parte de lo que el Profesor Mbaye Guèye llama la "trata residual" y no pueden considerarse objetivamente como métodos negreros "típicamente" africanos.

b) Estos métodos negreros y los métodos de evangelización, lo mismo que la legitimidad misma de la captura y de la esclavitud de los africanos, fueron puestas en duda por los españoles tanto en América como en España. En efecto, la conquista del Nuevo Mundo se había hecho en el prolongamiento y según las tradiciones de la "Reconquista", aquella larga guerra santa que se había acabado en 1492 por la expulsión de los musulmanes que ocupaban la Península Ibérica. Durante esta Reconquista, para difundir la fe de Cristo, la iglesia Católica autorizaba a los cristianos lanzar la guerra contra los pueblos "infieles" quienes rechazaban el cristianismo. Tal guerra era justa. Es esta teoría de la "Justa Guerra" la que juristas y teólogos españoles utilizaron para justificar las exacciones de sus soldados sobre las poblaciones indígenas de América. Pues, de los debates agitados habían tenido lugar sobre los tratos inhumanos infligidos a los indios. En esta misma lógica, algunos teólogos españoles intentaron prolongar el debate sobre la suerte de los africanos al plantear la pregunta de la licitud de su esclavitud.

3. Entre ellos, se menciona a los dominicos Domingo de Soto y Tomás de Mercado, quienes cuestionaron la noción de "Guerra Justa" como único argumento para tratar de justificar la captura y la esclavización de los negros. ¿Estas gentes habían rechazado la fe católica o habían combatido a los cristianos en su país, se preguntan? Hasta que no se probaba que los negros capturados en África rechazaban el evangelio, su esclavitud era ilícita.

4. Fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, escribió en 1560 una carta al rey de España para expresarle sus dudas respecto a la justeza de la esclavitud de los negros y pedía al Consejo de las Indias que le explicara las razones por las que los negros debían ser más esclavos que los indios. Subrayaba la contradicción que había entre la defensa de los indios y la conducta que consistía en someter los negros a la esclavitud. Recusaba todos los argumentos generalmente utilizados en favor de la esclavitud de los negros y proponía sencillamente la supresión de la trata negrera. Si se trataba de salvarlos contra la barbarie, los negros debían ser evangelizados en África,

⁴³ PANTOJA, Selma: *Nzinga Mbandi, mulher, guerra e escravidão*. Brasília, Tesouro Editora, 2000, pp. 91-92.

concluía⁴⁴. No hablamos de Bartolomé de Las Casas, a quien se suele atribuir la culpa de haber condenado a los negros a la esclavitud: debió muchas veces arrepentirse de no haber defendido temprano la causa de los negros...

5. Fray Bartolomé de Albornoz, dominico, profesor en la universidad de México, fue uno de los primeros en condenar abiertamente la esclavitud de los negros en Nueva España. Lo hizo en su obra *Arte de los contratos*, publicada en Valencia en 1573. Fue el primero en ir más allá del simple cuestionamiento de la licitud de la esclavitud de los negros y acusó al rey de Portugal de ser un soberano injusto y de actuar de manera ilegal con respecto a los negros, lo mismo que los miembros de la iglesia católica, que favorecían y encubrían tal comercio. Ésta fue, por cierto, la razón por la que su libro figuraba entre los libros prohibidos por la Inquisición⁴⁵.

6. A estas diferentes tomas de posición contra la esclavitud de los negros, hace falta añadir la obra particular del Padre Alonso de Sandoval, del que ya se ha visto que efectuó a partir de 1605 todo un trabajo de sacerdocio en favor de los esclavos negros de Cartagena de Indias. Como para Domingo de Soto y Tomás de Mercado, una de las preocupaciones de Sandoval era de saber si la captura y la esclavitud de los negros se hacían en conformidad con las leyes cristianas y las leyes españolas, es decir a consecuencia de la negativa de los negros de abrazar la fe de Cristo y de someterse al poder de los soberanos católicos. Se inquirió de ello con el Consejo de Indias de Sevilla, donde se le contestó que los mismos africanos eran responsables de su suerte dado que ofrecían esclavos a los europeos a justo precio. El Padre Sandoval llevó una lucha desigual contra los prejuicios vehiculados respecto a los negros. Afirmaba que su experiencia con aquéllos que procedían de África le había enseñado que eran muy capaces de comprender lo que se les enseñaba e incluso mucho más⁴⁶. Este contacto le permitió medir la sagacidad de los africanos y establecer con ellos unos intercambios y un diálogo de que ningún otro español podía prevalerse. Preguntas simples, planteadas por los negros sobre problemas de fe, consiguieron despertar el espíritu de Sandoval sobre la humanidad de ellos, sobre su lógica y su coherencia. Confesó que, cuando un negro le hablaba en su lengua, no comprendía nada y se sentía más "bozal" que el mismo negro⁴⁷. El Padre Pedro Claver fue el continuador de la obra de Sandoval en América del sur. Pero en su época, el uno y el otro desarrollaron toda esta actividad en un marco estrictamente personal⁴⁸.

Estas tomas de posición no tenían lugar en África, ni en Portugal, sino en América y en España; es decir al margen y fuera del alcance de los lugares de captura y de los organizadores de la trata de los negros. Por este hecho y por el de hallarse demasiado temprano a contracorriente de los intereses financieros que procurará el tráfico negrero desde el siglo XVI hasta el XIX, estas tomas de posición, completamente personales y doctrinarios, no tuvieron ningún impacto sobre este tráfico, que tomaba entonces el vuelo.

⁴⁴ TARDIEU, Jean-Pierre: "L'Église et les Noirs au Pérou (XVI^e et XVII^e siècles". Université de Bordeaux, Thèse du Doctorat ès Lettres, 1987, p. 23.

⁴⁵ TARDIEU, Jean-Pierre: op. cit. p. 23.

⁴⁶ SANDOVAL, Alonso de.: op. cit., p. 376.

⁴⁷ Ibidem, p. 381.

⁴⁸ LAVINA, Javier: *Doctrina para negros*. Barcelona, Sendai Editores, 1989, p. 47.

c) La trata negrera se instaló en África Central como la única actividad económica en la que los portugueses encontraban su cuenta. Y como tal, tuvo a sus agentes y sus promotores africanos, en particular los defensores y adeptos de la colaboración con los portugueses, aquéllos que creían, contra los tradicionalistas, poder aumentar su poder y desarrollar el país gracias a la adquisición de la ciencia europea. Sin ningún escrúpulo, ellos se sentían perfectamente capaces de conseguirlo y los beneficios de su colaboración no se habían hecho esperar. A su cabeza, hubo el rey Dom Affonso I° Nzinga Mvemba, seguido por Dom Diogo I° Nzinga Mpanzu Mpudi, llamado “Ndo Dyôko” (1544-1561), así sucesivamente.

Enumerando los métodos de adquisición de esclavos, Pétré-Grenouilleau menciona sólo dos expediciones militares portuguesas en África el Central: la de 1569 en el Congo y la de 1571 en Angola, las cuales, por cierto, fueron lanzadas por “hombres ya fuertemente *brasilianizados*”. Dada la resistencia de los africanos, persigue, la expedición de 1571 sólo se concluyó, cuatro años después de su lanzamiento, por la construcción de un fuerte en Luanda⁴⁹, ¡es decir sin capturar un solo esclavo! Increíble afirmación, cuando se sabe que ya desde 1548, la ruta comercial que enlazaba Luanda al mercado de Mpombo, en tierra de los Tékés, se encontraba en manos de los “pombeiros”, haciendo de Luanda el primer puerto negrero de África, y el lugar de convergencia de los circuitos comerciales del África central atlántica⁵⁰.

Parece que en toda esta región, las escenas de guerra hayan sido más frecuentes que las de comercio. Pues, si se admite que los esclavos que la gente vendía tranquilamente a los portugueses en los mercados y que estos portugueses embarcaban por miles en los puertos de Luanda, Mpinda, Loango y Mayumba ya eran esclavos tradicionales, surge la pregunta de saber a qué podían servir tantos esclavos en sus sociedades respectivas. En efecto, desde el siglo XV, según la opinión de los cronistas y de algunos especialistas, en los bosques y en las sabanas del África Central, se desarrollaba una guerra permanente entre los portugueses y sus adversarios, tratando los unos de expulsar a los intrusos, y los otros de acapararse de un mercado cuyos frutos habían aprendido a saborear⁵¹. El objetivo de estas guerras era sino la captura de los prisioneros.

En un estudio de las cartas que Dom Affonso I° envió al rey de Portugal de 1514 a 1539, Joseph B., Ballong-Wen-Mewuda ha hecho públicos los actos de estafa, de desprecio y de humillación cometidos por los portugueses contra *Ndo Mfûnsu*, rey cristiano y “Apóstol del Congo”, para quien la evangelización y la modernización de su reino, lo mismo que la colaboración con los portugueses, eran prioritarias. Este sacerdote africano enseña la manera como el rey del Congo trataba, por unas protestas cada vez más abiertas, de salirse de esta trampa⁵². Aunque un poco tarde, tuvo el valor de

⁴⁹ PETREO GRENOUILLEAU, Olivier: op. cit., p. 95.

⁵⁰ MERLET, Annie: op. cit., p. 136.

⁵¹ LIENHARD, Martin: op. cit., p. 74.

⁵² BALLONG-WEN-MEWUDA, Joseph B.: “L’esclavage et la traite négrière dans la correspondance de Nzinga Mbemba (D. Afonso I), Roi du Congo (1506-1543)”. Comunicación presentada en el Seminario Internacional sobre los Fundamentos Ideológicos y Jurídico-

oponerse al desarrollo de la trata en su reino y llegó incluso a expulsar a los portugueses del Congo en 1512. Esta actitud hostil le valió de parte de éstos una tentativa de asesinato en 1540, en plena misa en la iglesia del San Salvador (Mbanza Congo). Pero el comercio de los hombres se impuso poco a poco. Después de él, "Ndo Dyôko", firma todavía en 1547, con su "hermano" de Portugal, un acuerdo que intenta limitar la trata a "solamente" una quincena de navíos al año. La violación de este tratado provocará de nuevo la ira del Manicongo y la expulsión de los portugueses en 1555. Esto dio comienzo a una trata desenfrenada y a las desdichas del reino del Congo.

Las cartas de Dom Affonso, hechas célebres por el interés que los historiadores les han llevado, se sitúan pues en un proceso de deterioro de las relaciones entre el Congo y Portugal. Aunque su tono se adapta perfectamente a los usos cortesanos portugueses, como lo ha subrayado John Thornton⁵³, la sucesión de los acontecimientos políticos en el Congo demuestra perfectamente que estas cartas eran todavía el medio más elegante, el más autorizado y más seguro para expresar a los portugueses un descontento que era real dentro de la elite colaboracionista congo respecto al giro que tomaba la presencia europea. Pues, queriendo forzar la mano a los modernistas, que ya habían pactado con el diablo al aceptar de colaborar con ellos, los portugueses acabaron por crear una bella unanimidad contra sus exacciones.

Estas reticencias hicieron necesaria la utilización de la violencia, el recurso a la guerra como el medio más seguro de hacer prisioneros, de conseguir esclavos. La búsqueda de estos prisioneros, lo hemos visto, se impuso como el verdadero objetivo de las guerras portuguesas en el África Central de los siglos XVI y XVII. Inspirándose de Cadornega, militar portugués quien tomó parte en la conquista de Angola, Adriano Parreira subraya que, de 1603 a 1650, las fuerzas portuguesas lanzaron ochenta y dos conflictos armados en esta región⁵⁴. De este modo la trata se propagó en el interior del África bantú. Con esta propagación, se multiplicaron también las guerras, los ataques a mano armada, el bandolerismo y la violencia⁵⁵. Se instalaron pues la inseguridad de las personas y la inestabilidad política, con el colapso de los principales reinos de la región. La disminución de la mano de obra provocó hambrunas que fueron, a su vez, agravadas por epidemias y otras calamidades...

En este contexto de violencia y de inestabilidad generalizada, apareció entre los bantú un fenómeno particular: la huida. La fuga, en el África Central y Austral de los siglos XVI y XVII, no era sólo el hecho de los esclavos, sino también de las personas libres e incluso de los miembros de las elites políticas. Pues, la trata no respetaba a nadie. A veces, se trataba de comunidades enteras que evitaban las tropas que se acercaban y buscando abrigo en lugares de difícil acceso, después de haber abandonado sus hogares y sus

cos de la esclavitud y la trata negrera, organizado por el UNESCO. Lisboa, los días 9-10 de diciembre de 1998.

⁵³ THORNTON, John.; op. cit.

⁵⁴ PARREIRA, Adriano: *Economía e sociedade em Angola na época da rainha Jinga, Século XVII*. Lisboa, Editorial Estampa, 1990, 99-101.

⁵⁵ *ibid*: p. 99.

regiones habituales de residencia. Es este fenómeno generalizado el que Simão Souindoula designa como "migraciones guerreras"⁵⁶.

En efecto, la fuga no era una actitud de cobardía sino, desde el punto de vista militar, una maniobra defensiva que, con la generalización de la trata, de la guerra negrera y del empleo de las armas de fuego, era el mejor medio de evitar hacerse capturar. Se difundió en el África Central a la par de toda una cultura guerrera inspirada por la trata. Pues además de la fuga, los resistentes africanos tuvieron igualmente que enfrentar a los negreros, negros y blancos. Si los cronistas indican que los enfrentamientos entre los guerreros bantú y los portugueses en campo raso se saldaban siempre por la derrota de los africanos, éstos eran temibles en zonas forestales, donde los negros eran tan inasequibles como peces en el agua. La célebre reina Nzinga Mbandi, utilizó perfectamente el arte de la adaptación al entorno natural para hacer frente a los portugueses quienes, por el contrario, tenían el bosque por un lugar peligroso e impenetrable, símbolo de la hostilidad. El bosque ha creado una verdadera paranoia entre los soldados portugueses en el África Central. En México y en toda la América tropical, los españoles tuvieron también de la selva su amarga experiencia, con el fenómeno de los cimarrones.

El mejor ejemplo del establecimiento de los usos guerreros en el África Central es el recurso generalizado a la terrible eficacia guerrera de los célebres "Jagas", estos especialistas africanos de la guerra. La utilización repetida y satisfactoria de estos grupos militares especiales, sin domicilio fijo, tanto por los africanos como por los portugueses, condujo varios soberanos y varios pueblos a adoptarlos igual que sus técnicas guerreras y su estilo de vida, integrándolos incluso en sus círculos de decisión y entre sus élites⁵⁷. Por ejemplo, la actividad guerrera de los grupos de jagas no dejaba a las mujeres sino una función completamente secundaria. Aquí no tenían el derecho de parir. Pues el papel de la reproducción social de las mujeres, aquí era asegurado por el alistamiento de jóvenes prisioneros sin circundar, que eran iniciados y enderezados especialmente para la guerra, según las reglas del kilombo. Hoy todavía, existen en algunos de nuestros países varios pueblos "Jaga", "Yaka" o también "Bajag": se consideran a sí mismos como descendientes verdaderos de los temidos guerreros jagas. Sin embargo tal sociedad, donde las mujeres no podían ni parir ni criar a sus niños, no podía ser matrilineal o matriarcal. En cambio otros pueblos, sin valerse nunca directamente de descender de los "Jagas", tienen una reputación y unas tradiciones guerreras y de caníbales muy bien establecidas. Es el caso del pueblo fang: descritos en el siglo XIX, los guerreros fangs se parecerían curiosamente a los guerreros jagas de los siglos XVI y XVII, según afirma Annie Merlet⁵⁸. Por otra parte, Alonso de Sandoval, al describir a los jagas del siglo XVII, tal y como se los pintaban sus amigos los esclavos negros bantú de Cartagena (como feroces guerreros caníbales) refuerza más semejanza entre estos últimos y los Fangs, guerreros y caníbales.

⁵⁶ SOUINDOULA, Simão.: "Migrações, fusões e fundamentos históricos antigos dos povos bantú ocidentais". In: *Muntu*, Revue Scientifique et Culturelle du CICIBA. Libreville, n°2 du 1^{er} Semestre 1985, p. 118.

⁵⁷ MILLER, Joseph.: *Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda, Arquivo Histórico Nacional, 1995, pp.147-219.

⁵⁸ MERLET, Annie.: op. cit., p. 35.

Por más extraordinarios que puedan parecernos hoy estas supervivencias, son en realidad reveladoras del papel que jugaron, no sólo los Jagas, sino también de manera más general, la trata negrera y todos sus corolarios, en la formación y la difusión de toda una cultura guerrera en el África Central, que se aplica en campos tan diversos como pueden ser la alimentación, la indumentaria, los mitos y las tradiciones, la elección del lugar de asentamiento de viviendas, las técnicas de caza o de combate, la toponimia, etc. El Pr. M. Lisimba ha mostrado recientemente cómo, a través de los nombres de sus aldeas, se llega a describir el pasado migratorio de los pueblos bantú y el papel de la guerra en estas migraciones⁵⁹.

Estas supervivencias demuestran sobre todo la profundidad de las huellas dejadas en nuestras costumbres y mentalidades por la presión militar portuguesa en los siglos XVI y XVII. Estos rasgos son numerosos pero entre ellos, cabe resaltar la fuga y los desplazamientos guerreros, que parecen haber desempeñado un papel particular en el asentamiento actual de los pueblos. Todo eso, los cautivos bantú no podían olvidarlo tan pronto después de su llegada en América. Al contrario, se ha observado que los negros cimarrones, en cuanto se fijaban en algún lugar en la selva, combinaban de modo sistemático operaciones de asalto y de fuga, como aspectos de su estrategia contra la dominación española: gracias a la fuga oportuna de los cimarrones, la expedición punitiva española llegaba siempre demasiado tarde.

En el África Central, es pues en este contexto de desorden y de violencia donde se sitúa un fenómeno todavía más particular y más directamente vinculado al cimarronaje americano: la fuga de los esclavos. En efecto, el tráfico que se desarrollaba entonces en tierra bantú, no servía sólo para exportar hombres y mujeres hacia América: muchos de estos prisioneros de guerra quedaban en África, empleados como esclavos en ciudades como Luanda o en sus alrededores, al servicio de dueños portugueses, luso-africanos o también africanos. Acabamos de ver cómo los mismos africanos tomaron gusto en la utilización de los esclavos. Al servicio de los colonos portugueses, estos esclavos laboraban sobre todo como domésticos, agricultores o militares: explotados y maltratados, se evadían a menudo, en cuanto las condiciones se prestaban.

⁵⁹ LISIMBA, M.: *Les noms de villages dans la tradition gabonaise*. Paris, SEPIA, 2000, 176 pages.

CAPÍTULO II:

LA SOCIEDAD COLONIAL MEXICANA: LA NORMA Y SU TRANSGRESIÓN

Antes de la llegada de Hernán Cortés a México, los portugueses ya habían iniciado con el reino del Congo unas relaciones “amigables y respetuosas”, en las que se hablaba de intercambio de embajadas, de evangelización y de modernización del reino africano, etc. Pero muy rápidamente se deterioraron estas relaciones y los socios africanos fueron hechos mercancías. Así es como, hacinados en las bodegas nauseabundas de los navíos negreros, cientos de miles de hombres, de mujeres y de niños de África efectuaron el gran viaje de la travesía del Atlántico. ¿Pero cuáles eran los lugares de destino de todos estos individuos?

Aquí es oportuno recordar que, fue inicialmente la demanda española de mano de obra negra en sus dominios americanos la que determinó no solamente los lugares de destino de la trata, sino también su volumen, su evolución y tantos otros aspectos de la introducción y de la vida de los africanos en el Nuevo Mundo. Y en el dispositivo español de los siglos XVI y XVII, había solamente dos virreynatos: la Nueva España y el Perú. Pese a una tradición que vincula estrechamente la trata y la esclavitud de los negros con el cultivo de la caña de azúcar, importa recordar que el interés de estos virreynatos no era la industria azucarera, sino las célebres minas de oro y de plata de Zacatecas y de Potosí. Frente a la crisis que conocían estas minas a finales del siglo XVI, la Corona introdujo en el comercio negrero el régimen de los asientos, con el objetivo de darle más eficacia a este negocio. Así es como, de 1596 a 1640, bajo la conducta de los negreros portugueses instalados en Luanda, este tráfico se concentró en el África Central y Austral, introduciendo miles de cautivos bantú en ambos virreynatos, cuyos principales puertos eran Veracruz y Cartagena de Indias. Pero los azares del transporte de los negros desde Cartagena hacia toda la Sudamérica española hicieron de la Nueva España, el principal destino de la diáspora bantú de esta época.

A su llegada a los dominios españoles, estos contingentes de trabajadores bantú caían como intrusos en una sociedad de blancos y de indios, una sociedad nacida de la victoria de los blancos sobre los indios. Importa no olvidar que los fundamentos de la sociedad colonial americana, concebidos en España, descansaban en una profunda alianza entre la Corona española de los Reyes Católicos y la Iglesia Católica. En esta alianza, el Papa Alejandro VI había atribuido a la Corona de España una misión divina, de la que ningún reino cristiano hubiera querido sustraerse: la propagación del Evangelio y la creación en todo el Nuevo Mundo de una sociedad cristiana pura y disciplinada.

En el caso de la Nueva España, durante los siglos XVI y XVII, a través de la correspondencia oficial, se observa claramente un distanciamiento creciente e irreversible entre esta sociedad ideal concebida por el Estado español y la Iglesia Católica y la sociedad real, tal como la hacían a diario los conquistadores españoles, los indios vencidos y estos negros bantú adeptos de la poligamia, del vino de palma y del culto de los ancestros. Si se pudiera clasificar los factores de este distanciamiento, según su ocurrencia en las correspondencias oficiales, se pondría primero la mezcla de las razas, el vagabundeo y la violencia.

1. LOS FUNDAMENTOS DE LA SOCIEDAD NOVOHISPANA

Si la historiografía hispanoamericana ha detallado el choque cultural que para los indios representó la aparición en sus tierras de hombres blancos, barbudos y de conducta irrespetuosa, hasta ahora nadie se ha preocupado por tratar de comprender lo que pudo haber sido, para los africanos, el hecho de desembarcar como esclavos en una tierra desconocida y de hombres extraños (que entre ellos mantenían extrañas relaciones) y tener que someterse a reglas de conducta también extrañas, degradantes e incoherentes.

En efecto, al someter por la fuerza a los aztecas, el conquistador español había impuesto su regla a los vencidos, destruyendo sus dioses y todo su universo y tomando completamente bajo su responsabilidad casi todos los aspectos de su vida cotidiana. Tal situación no había ocurrido en el África Central entre los negros y los portugueses. Al contrario, los bantú venían demostrando un fuerte apego a su cultura ancestral y una virulenta capacidad de resistir al aniquilamiento de esta cultura.

Desde entonces, su introducción masiva en la nueva sociedad debía plantear varios problemas. Uno de éstos era el lugar que les iba a tocar a los africanos en esa sociedad cuyos fundamentos espirituales y jurídicos apuntaban hacia la creación de una sociedad jerarquizada entre los viejos cristianos españoles y los neófitos indios; una sociedad que los historiadores han llamado "sociedad de castas".

1.1. Los fundamentos espirituales

Al atribuirle la bula papal "inter-caetera" de 1493 y al encomendarle la tarea de evangelizar a las Indias occidentales, el papa exhortó igualmente a la Corona de España a emplear en ello todos sus medios y sus mejores hombres. En aquellos tiempos, tal encargo parecía normal, visto que la Corona de España recientemente unificada por la muy católica pareja que constituían la Reina Isabel II de Castilla y el Rey Fernando de Aragón, acababa de ilustrarse como campeona de la expansión de la Iglesia católica en el mundo, por dos hazañas casi simultáneas: la expulsión en 1492 de los musulmanes y los judíos que colonizaban España desde ochocientos años y luego, el descubrimiento casual de todo un mundo desconocido, al cual más tarde pondrían el nombre América.

Pero justamente, las atribuciones de la Iglesia al nuevo Estado español unificado se fundaban en las convicciones y los usos de todo un pueblo que había luchado tanto tiempo, con las armas en la mano, para el prestigio de su Rey y de su Dios. Al cabo de tantos siglos de guerra contra el Islam, el ardiente deseo de ofrecerle a Dios martirios y sacrificios, era íntimamente vivido tanto por los mismos reyes como por los simples ciudadanos, tanto por Hernán Cortés como por Ignacio de Loyola, por el simple marino o el modesto sacerdote que se embarcaba para las Indias: el rey de España y el Papa tenían pues, cada uno sus propios soldados⁶⁰.

A partir de estos antecedentes para lo que es de la evangelización del Nuevo Mundo, la célebre bula papal de 1493 comprometía al rey de España a tomar todas disposiciones para facilitar el establecimiento de la Iglesia en este mundo nuevo. Así, de acuerdo con los usos de la Reconquista, desde el primer viaje de Cristóbal Colón, cada expedición de descubrimiento o de conquista incluía por lo menos a un religioso encargado de poner a los expedicionarios en buenos términos con Dios y de instalar las primeras misiones de evangelización en la tierra a conquistar.

Estos primeros misioneros fueron efectivamente seleccionados entre los religiosos más doctos y más convencidos de los humanistas. Pues, el humanismo español del siglo XVI era más una actitud vital que un simple estilo literario. La entrega total, sin reticencia, de figuras como Las Casas, Zumárraga, Vasco de Quiroga, etc., que fueron enviados a México para evangelizar a los indios, fue la expresión más clara de esta comprensión y de esta tolerancia con respecto al prójimo, tan característica de los humanista españoles.

La labor de estos humanistas para conocer, proteger, evangelizar y educar a los indios es de sobra conocida. Pero, igualmente su ignorancia de la causa de los negros. Y el capítulo anterior ha demostrado el poco rigor de la Corona portuguesa en la selección de los sacerdotes destinados a la evangelización del África Central, el desaliento y la poca convicción con la que se hizo esa evangelización.

1.2. Los fundamentos jurídicos

La misión primordial que el papa asignaba al Estado español en la bula de 1493 era la de evangelizar al Nuevo Mundo. No se trataba sólo de proceder al bautismo masivo y rápido de los indios, sino de crear realmente en estos territorios una sociedad cristiana pura, según el humanismo y la *Utopía* de Tomás Moro.

Como contrapartida de esta ardua tarea, el jefe de la Iglesia católica atribuía al reino de España una soberanía universal, plena y exclusiva sobre los territorios que ya había descubierto y sobre aquéllos que le quedaban todavía por descubrir. Para ayudarla a compensar los esfuerzos necesarios para la realización de tan inmensa misión, la Iglesia otorgaba igualmente al Estado español el derecho de sacar beneficio de las nuevas tierras, es decir de explotar el suelo y el subsuelo americanos. Ningún otro soberano católico

⁶⁰ BENÍTEZ, Martín: *Los primeros mexicanos: la vida criolla en el siglo XVI*. México, Ediciones ERA, Decimosexta reimpresión, 2000, p. 95

podía enviar a sus súbditos a esas tierras sin una licencia especial de los Reyes Católicos o de sus sucesores y descendientes. Esta cláusula de la bula *Inter-coetera* fue inmediatamente rechazada por los demás soberanos del mundo cristiano, pero fue utilizada por la Corona de España como el fundamento jurídico de su presencia en América. Otras bulas del siglo XVI la reforzaron: así la bula *Dudum siquidem* de 1493, precisaba nuevamente la potestad de Castilla sobre las tierras que Cristóbal Colón descubrirá en adelante; la bula *Eximiae Devotionis* de 1501 ofrecía a la Corona de España el derecho de percibir el diezmo entregado por los feligreses; la bula *Universalis Ecclesiae* de 1508 confería al rey de España el derecho de nombrar a los miembros de la jerarquía eclesiástica de América, etc.

Desde entonces, no le faltaba ya nada más a la Corona española para que empezara a servirse de todos estos medios jurídicos con el objetivo de organizar a su antojo la conquista y la explotación del Nuevo Mundo. La primera fase de esta empresa se aplicó a los mismos súbditos españoles. En efecto, la Corona no disponía de un personal capaz de ir a descubrir, a conquistar, a evangelizar y a explotar los nuevos territorios en América. Para poner a ejecución y gozar de sus prerrogativas universales, se puso a concebir y a firmar contratos con sus súbditos que lo deseaban y que lo podían realizar. Vieja práctica de la España del *Reconquista*: estos contratos eran designados bajo el nombre de “capitulaciones” y fueron el medio por el que el Estado español implicaba a sus propios súbditos, la iniciativa privada española, en el contrato que había suscrito él mismo con la Iglesia Católica, Evangélica, Apostólica y Romana, a través de las bulas papales que acabamos de recordar, para la creación en el Nuevo Mundo de esta sociedad cristiana pura y sometida a la autoridad exclusiva del Estado español. Son pues estos documentos, eclesiásticos y jurídicos, los que fundaron el célebre monopolio de España en América.

Las “capitulaciones”, como contratos firmados entre dos partes, definían claramente a su vez, los derechos y los deberes respectivos de la Corona y de sus súbditos que se lanzaban en la aventura americana.

Preveían que cualquier súbdito español, católico convencido y de vieja cepa, podía montar una expedición con navíos, hombres, armas y víveres, presentarse a las autoridades para pedir y recibir la autorización de ir a América. De hecho, según los períodos y las circunstancias, estas candidaturas fueron alentadas, rechazadas, seleccionadas o aprobadas. Bajo la responsabilidad de un jefe y “Adelantado”, los expedicionarios se contrataban, se equipaban, se embarcaban, viajaban y luchaban a su “costa y minsión”, comprometiendo sus vidas y sus fortunas... Antes de embarcarse, cada miembro de la expedición debía, ciertamente, demostrar que no tenía ascendencia judía, protestante o musulmana.

Es sólo en América, después de haber conquistado un territorio determinado, donde los expedicionarios españoles podían empezar a sacar los beneficios de su compromiso. Ahí debían, primero, tomar posesión de las nuevas tierras, no en su nombre propio, sino al nombre del Rey de España. Después del éxito de una expedición de conquista, cierta dotación de indios y una parcela de tierra eran atribuidas a cada miembro superviviente. Por concesión y en lugar del Rey (según los términos del “capitulación”), el conquistador tenía el *deber* de educar, evangelizar y proteger su dotación de indios

y a la vez el *derecho* de crear en su parcela empresas productivas, de pedirle a sus indios, como remuneración de la protección que les ofrecía, algunos tributos y servicios de personales. Eso es, sólo a grandes rasgos, lo que se llamó “encomienda”. De los beneficios que sacaban de sus tierras, los conquistadores, hechos colonos y “encomenderos”, tenían que reservar un porcentaje para la Corona, cuya soberanía sobre las tierras conquistadas no debía sufrir de ninguna duda.

Así es como España recibió de la Iglesia su soberanía política absoluta sobre el Nuevo Mundo. Éste a su vez delegó la dicha soberanía a sus súbditos, no sólo para gobernar, sino también para evangelizar América. Este doble objetivo implicaba la aplicación de una disciplina política y social que codificaba las relaciones entre los individuos en función de su raza. Sobre estas bases, los africanos quedaron catalogados, no como miembros normales de la nueva sociedad, merecedores de alguna atención, sino simplemente como “negros”.

1.3. Una sociedad de castas

Según los textos fundadores de la implantación española en América, la Corona y la Iglesia estaban de acuerdo para crear juntos en el Nuevo Mundo una sociedad disciplinada, donde cada individuo tenía su lugar claramente definido, en función de su nacimiento, de su raza, su “casta”. Esta estructuración de la sociedad tenía por lo menos el mérito de ser sencilla y manifiesta, por racial. Se designaba como la “sociedad de castas”. Descansaba en la existencia y el principio de la separación de las razas en presencia: los blancos, los indios y, progresivamente, los negros. Pero el tiempo acabará por mezclar las cosas, rompiendo las barreras carnales y produciendo individuos heteróclitos.

Recordemos que la sociedad colonial novohispana tenía, en su capa superior, la “casta” de los blancos o “república de los españoles”. Hernán Cortés llegó a México en 1519 con 632 españoles. En 1521, con la atracción suscitada por los tesoros de Moctezuma, éstos alcanzaban ya el número de 2.329. Ocho años más tarde, en 1529, eran 8.000. Hacia la mitad del siglo XVII (1646), se enumeraba ya 13.780 blancos en México los cuales, en 1810 sumarían el número de 15.000 personas⁶¹.

Vencedores de los aztecas y fundadores de la nueva sociedad, los blancos dictaban naturalmente su ley a todos y sobre todo. Dirigían la administración, la Iglesia y la economía colonial. El primer núcleo de blancos fue naturalmente constituido por los conquistadores, quienes acabarían por constituir entre los blancos una “sub-casta” pretenciosa y despreciativa con respecto a los demás blancos que seguían llegando. Convencidos de que la Corona de España les debía todo, los conquistadores plantearon a menudo reivindicaciones exorbitantes, amenazando la tan codiciada soberanía del Estado español.

⁶¹ CUE CANOVAS, Agustín: *Historia social y económica de México (1521-1854)*. México, Editorial Trillas, 1981, p. 119.

Pero a su vez, los blancos que seguían llegando de España, a quienes el Estado prefería atribuir responsabilidades de gobierno, procuraron distinguirse de los conquistadores y de sus descendientes, considerando a menudo a éstos como gentes de sangre mezclada y de raza sospechosa. Se estableció pues una distinción entre los blancos nacidos en España y aquéllos que iban naciendo en México. Los primeros se decían de raza pura y consideraban a los segundos como “criollos”⁶². Por su lado, estos últimos designaban a los que venían de España con el término “gachupines”.

Después de los blancos, venía la casta de los indios. Habiendo perdido la guerra, debían ponerse al servicio de los vencedores, que los trataron primero como sus esclavos. Pero un poco más tarde, gracias a la acción del célebre Padre Las Casas y de los demás religiosos encargados de la evangelización de los indios, los vencidos serán felizmente elevados al grado de “vasallos del Rey de España”...

Según W. Borah, la población indígena del México Central (región más poblada) era de unos 10.000.000 de habitantes a la llegada de los españoles en 1520. Cayó por debajo de los tres millones en 1600, para empezar su recuperación a mediados del siglo⁶³. Constituyeron lo esencial de la mano de obra en la que debía descansar la economía colonial.

Luego por fin, no prevista en el esquema inicial, se constituyó progresivamente una “casta” de los negros. En 1521, había 6 negros entre los españoles que acompañaban a Cortés. En 1570, éstos llegaban a 20.000. Luego, hacia la mitad del siglo XVII (1646), eran unos 35.089, o sea dos veces más numerosos que los blancos. Finalmente, en 1810, cuando la independencia de México, ya no había más que 10.000 negros⁶⁴.

Los negros, estos verdaderos intrusos en la sociedad colonial hispanoamericana, no gozarán nunca, a los ojos del Estado español o de la Iglesia católica, de ninguna consideración especial: salvo que jurídicamente, no existían más que a través sus dueños, los colonos españoles. Aun cuando algunos negros llegaban a conseguir la libertad, siempre eran asimilados a esclavos y obligados a vincularse a patrones españoles.

Desde el inicio, las autoridades intentaron atenerse a esta estructura, esforzándose en evitar todo contacto entre las tres castas. Así es como en 1543, el primer virrey de Nueva España, Don Antonio de Mendoza, dio orden a todos los españoles que vivían en la ciudad de México para que se retiraran a la de Texcoco, para residir allí. La política de las “repúblicas indígenas”, iniciada desde 1550, obedecía a esta preocupación de disciplina racial que, ella misma, encontraba cierta justificación en el noble designio de evangelizar sinceramente a los indios. Considerados como una población débil y vulnerable, estos últimos debían ser protegidos de las demás “castas”, que tendían a portarse hacia ellos como los verdaderos depredadores.

⁶² El Inca Garcilaso de la Vega afirma que este término había sido inventado por los esclavos negros para designar a sus hijos que nacían en América. La palabra fue adoptada por los blancos. Cf: GRACILASO DE LA VEGA, “El Inca”: *Comentarios reales*. Lisboa, 1609.

⁶³ BORAH, Woodrow: *El siglo de la depresión en Nueva España*. México, Era, 1982, p.15.

⁶⁴ CUE CANOVAS, Agustín: op. cit., p. 120.

Neófitos en materia religiosa, los indios debían beneficiar para su evangelización de una indulgencia y de cuidados particulares. En 1578, y muchas veces después, el mismo Rey de España debió prohibir a los colonos españoles y a los negros encontrarse en compañía de los indígenas en sus aldeas⁶⁵.

Pero detrás de esta preocupación oficial y artificial de mantener aisladas las tres castas, es sobre todo la producción de sus mezclas la que se trataba de evitar: en realidad, se trataba de prohibir las relaciones sexuales entre las diferentes razas, sin decirlo abiertamente. Pues, como lo dice muy bien Charles Gibson, el Estado español no abordará nunca el problema de la mezcla de las razas de un modo directo⁶⁶. En efecto, si hubo un terreno donde el Estado no podía gozar plenamente de sus sacrosantas prerrogativas de soberanía absoluta en América, era en el de la sexualidad de sus súbditos. Pues, en una sociedad donde las mujeres blancas y negras eran todavía escasas, ¿cómo impedir a los conquistadores españoles y a sus servidores negros, a menudo muy jóvenes y fogosos, saborear a los encantos de mujeres indias generalmente muy hermosas y sometidas a sus apetitos de vencedores?

Muy temprano la estructura racial, rigurosa y cómoda de la “sociedad de castas” había empezado a confundirse y a complicarse con el nacimiento de las primeras mezclas. Al principio de esta proliferación de individuos heteróclitos y heterodoxos, las autoridades intentaron adaptarse a la situación dando a estos individuos (quienes ya no eran ni negros, ni indios, ni blancos) denominaciones nuevas, con miras a poder situarlos y clasificarlos en la escala social. El Doctor Aguirre Beltrán ha ilustrado de modo luminoso la “clasificación colorada” de la sociedad colonial mexicana⁶⁷.

Todo esto significa que el discurso oficial del Estado español y de la Iglesia católica encerraba una serie de paradojas que, a la hora de su aplicación, no podía dejar de suscitar algunas dificultades tanto en lo espiritual como en lo jurídico. Además, la introducción masiva de hombres y mujeres del África bantú en la sociedad novohispana, tenía como ineludible destino la exacerbación de estos problemas y la creación de otros, propios a los mismos africanos. En efecto, para estos últimos, algunos ya evangelizados en África, las contradicciones eran tan flagrantes entre los católicos y su conducta, que era necesario reanudar con las tradiciones africanas; además, en lo social, no se sentían afectados por la relación de vencedores y vencidos que los españoles habían instaurado con los indios.

2. LA MEZCLA DE LAS RAZAS

Toda la nomenclatura de las razas y de sus respectivas mezclas, debe comprenderse a la vez como la expresión de la reticencia de las autoridades

⁶⁵ GIBSON, Charles: *Los Aztecas bajo el dominio español*. México, Siglo XXI, 1983, p.147.

⁶⁶ GIBSON, Charles: op. cit. , p.146.

⁶⁷ AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo: *La población negra de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 341.

a reconocer el fenómeno del mestizaje y al mismo tiempo como la confesión implícita de su incapacidad por controlar las preferencias sexuales de los habitantes del México colonial. Sin embargo, a pesar de la evidencia de su fracaso, estas autoridades no renunciarían nunca a tal control. La insistente alusión al fenómeno de la mezcla de las razas en las correspondencias oficiales entre la colonia y la metrópoli sugiere que, para las autoridades, se trataba de un verdadero problema político que, a toda costa, había que erradicar.

El incontrolable desarrollo de este fenómeno era un desafío lanzado a las autoridades coloniales porque así veían escapárseles el compromiso de crear en América una sociedad jerarquizada y disciplinada bajo la soberanía del Rey y de la Iglesia. De ahí su obstinación a seguir catalogando a los individuos de alguna forma.

Para esto, la existencia de blancos, indios y negros seguía siendo cómoda. Pero es esta creciente población de sangres mezcladas la que planteaba los más graves problemas, no tan solamente al nivel teórico de su denominación, sino particularmente en el aspecto de su conducta social diaria. Incalificables según el espectro inicial, ellos vivían realidades originales y diferentes. Tenían también, por esto mismo, reivindicaciones particulares a las que el gobierno colonial tenía que hacer frente. Y según las correspondencias oficiales, los que más preocupaban a las autoridades eran los mestizos que, teniendo sangre indígena, preferían expresar su pertenencia a la categoría de blancos. Después de ellos, venían los mulatos, denominación a la que las autoridades coloniales parecían equipar a todas las mezclas en las que salía muy evidente la sangre africana.

2.1. Los “mestizos”

Hoy día, México se define como un país mestizo; esta famosa raza cósmica que canta Octavio Paz en *Posdata*. Pero el término “mestizo” designa, no todo lo que resulta de la mezcla biológica de las razas, sino antes exclusivamente el fruto del mestizaje entre las razas blancas e indias. De acuerdo con las nomenclaturas coloniales, algunos de los individuos integrados en la categoría de “blancos criollos”, en realidad eran mestizos en el sentido biológico; los cuales, en 1646, llegaban a una población de 168.568 habitantes. Más de un siglo después, es decir en 1793, sumaban unas 1.025.000 personas, para llegar a 1.092.367 almas cuando la independencia.

Si en la ideología oficial, y de manera general, las mezclas simbolizaban el Mal, ellos, los *mestizos*, parecían concentrar particularmente el odio y sobre todo el desprecio de las autoridades coloniales, a los ojos de quienes estos individuos constituían una raza de depravados, con malos instintos.

Los *mestizos* fueron, sin duda alguna, los primeros frutos de la mezcla de las sangres en Nueva España. Nacidos de las relaciones de los primeros conquistadores con las princesas indígenas, estos primeros mestizos fueron designados naturalmente por el término “mestizo”. Martín Cortés, hijo de Hernán Cortés con “La Malinche”, luego Gonzalo Cano Moctezuma, hijos del conquistador Juan Cano y de la princesa Isabel Moctezuma son, entre estos primeros “mestizos”, los más célebres.

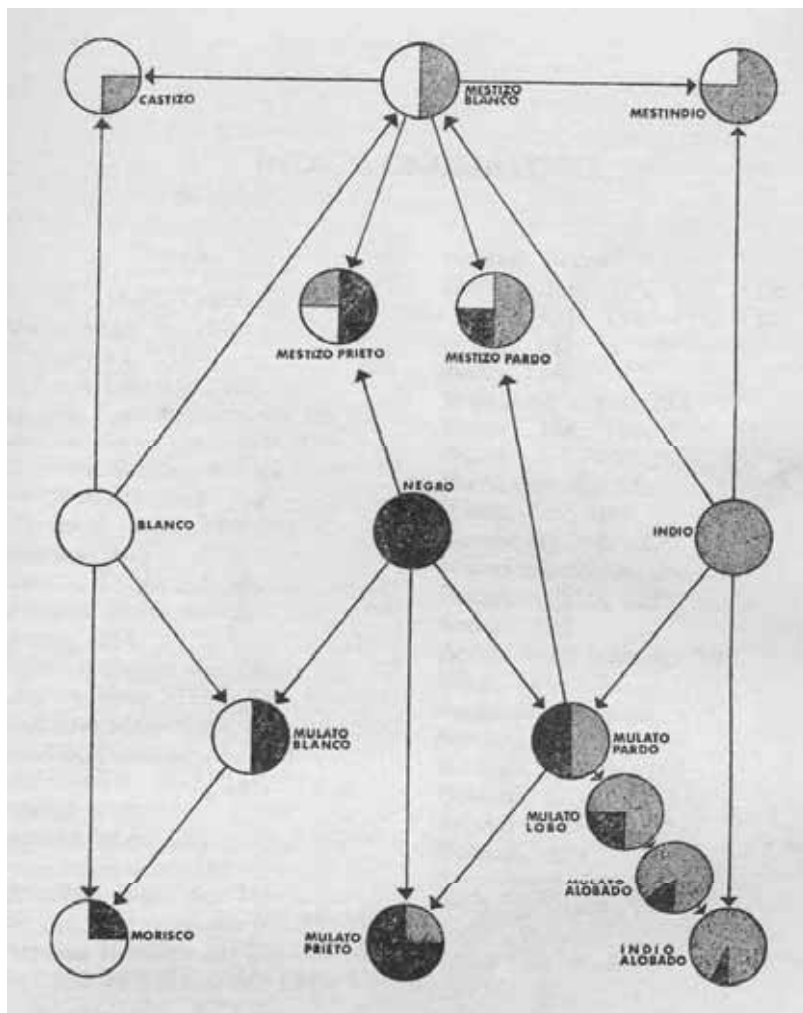
En 1554, el virrey Luís de Velasco, el segundo virrey de la Nueva España, expresaba ya al Rey de España su preocupación frente al número creciente de los mestizos en su jurisdicción. Este rápido aumento demográfico de los mestizos, Israel Jonathan lo explica no sólo por la atracción de las mujeres indias hacia los conquistadores españoles, sino también por la voracidad sexual de estos últimos quienes, casándose pocas veces con estas mujeres, preferían tener con ellas unas relaciones ocasionales y sin compromiso, que les permitían pasar indefinidamente de una mujer a otra. Es este comportamiento sexual el que, dice este autor, multiplicó a la población mestiza incluso antes de la caída de México-Tenochtitlán en 1521⁶⁸.

Desde esta época, la aparición y la multiplicación de esta especie humana ya planteaban algunos problemas a las autoridades en su preocupación de catalogar a los individuos y de situarles respecto a la jerarquía social de las castas.

En la vida de todos los días, estos individuos eran asimilados a los indios cuando vivían con sus madres o a los españoles cuando eran recogidos por sus padres. Esta diferencia hacía que se tenía, bajo la misma denominación, a individuos insertados en diferentes niveles sociales (en diferentes “repúblicas”) y con rasgos culturales diferentes y que, automáticamente planteaban problemas diferentes. Además, algunos mestizos conservaron orgulloosamente su doble “nacionalidad”. Este fue el caso de un Diego Muñoz Camargo, hijo legítimo de un padre español y de una madre de la nobleza indígena: nacido en 1529, fue criado por su padre y, por esto, formó parte de la “casta” de los españoles; pero al mismo tiempo conservó su pertenencia a la nobleza indígena. Se sirvió de este doble estatuto para defender la causa de los indios ante la Corona⁶⁹.

⁶⁸ ISRAEL, Jonathan I.: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p.69.

⁶⁹ RUBIAL, Antonio; ESCAMILLA, Iván [Selección aquí Prólogo de]: *Memorias de conquista*. México, Ed. ALFAGUARRA, 202, p. 113.



"Clasificación colorida" de la sociedad novohispana según G. Aguirre Beltrán.
(op. cit. p. 341)

Luís de Velasco estaba convencido de que, de manera general, esta gente nacía con muy malas inclinaciones. Propensos al mal, desconocían el respeto. Eran pues peligrosos. En particular, tenían la gran culpa de poder infiltrarse fácilmente entre los indios, quienes los hospedaban. A partir de estos contactos, los mestizos les transmitían todas sus malas inclinaciones, contribuyendo a la podredumbre de toda la sociedad⁷⁰.

La desconfianza de las autoridades coloniales con respecto a los mestizos duró mucho tiempo. Pero a partir del siglo XVII, la mirada que llevaban sobre ellos empezó a matizarse ligeramente. Así, en un documento que describe el estado general de la colonia, el virrey saliente de la Nueva España, Juan de Mendoza y Luna, reconocía en agosto de 1607 que el número creciente y ya muy alto de mestizos era la consecuencia de la necesidad en que se encontraba los españoles que vivían en medio de mujeres negras e indias... Invitaba a su sucesor y las autoridades reales a considerar que muchos de estos individuos eran nietos de conquistadores quienes habían prestado inmensos servicios a la Corona de España: merecían que se recompensara en ellos el valor de los conquistadores de que ellos descendían⁷¹.

En la malquerencia que caracterizaba a las autoridades coloniales para con los mestizos, la argumentación del Marqués de Montesclaros (pues de él se trata), existía algo muy fundamental en el sentido de que designaba el núcleo del problema: los mestizos sabían en general que, aun siendo de madres indias (quienes en muchos casos pertenecían a la nobleza autóctona) en sus venas corría igualmente sangre española. Es bien conocido todo el orgullo que, en otro virreinato, el "Inca" Garcilaso del Vega sacaba, en sus *Commentarios Reales*, de este doble y noble origen⁷². Como él, otros mestizos se permitirían también reivindicar más consideración social que aquellos nuevos inmigrantes españoles, llegados a México cuando ya había pasado el temporal, incluso aquéllos que llegaron investidos de plenos poderes por el Rey de España. En la ciudad de México, antiguos conquistadores fomentarán en 1566 un complot con el objetivo de tomar el poder y de entregarlo, como rey, a Martín Cortés el hijo mestizo de Hernán Cortés, depositario legítimo, a sus ojos, de la herencia política del Gran Conquistador⁷³.

El hecho es que todo descendiente de español, y sobre todo de conquistador, se negaba a someterse a una disciplina social que lo deservía al tomar sólo en cuenta la parte lo más "vil" de su ascendencia social y biológica. Y es principalmente a este propósito que el mestizaje era percibido como una amenaza contra el edificio social concebido por las autoridades españolas. Pues, por su mera existencia y por esta negativa de someterse, constituían los mestizos dentro de la sociedad un muy mal ejemplo que, desgraciadamente, tenía la vocación de difundirse, no sólo por contagio, sino igualmente por la misma proliferación de esta especie situada, por nacimiento y por convicción, al margen de la legalidad. El hecho de que el virrey tome la defensa de los mestizos, estos descendientes de españoles, es significativo de

⁷⁰ ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI): México 19, Exp.13.

⁷¹ AGI.: México 27, Exp.19.

⁷² GARCILASO DE LA VEGA, "El Inca": op. cit., Libro IX, Capítulo XXI: "Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones".

⁷³ RUBIAL, Antonio y ESCAMILLA, Iván: op. cit., págs. 139-153.

la evolución, en la colonia, de las mentalidades a favor de las realidades diarias.

2.2. Los “mulatos”

Por su lado, los mulatos o población de ascendencia predominantemente negra, eran unos 116.529 en 1646. A la independencia de México, se enumeraba de ellos unos 624.461 individuos. Pero muchos mulatos eran asimilados a los mestizos y algunos otros a los indios, según el color de su piel y el medio en que crecían⁷⁴.

En materia de mezcla de las razas, la historia, el comportamiento y las reivindicaciones de los mulatos no pueden comprenderse cabalmente sin remontar a sus genitores negros. Pues en cuanto los negros de Nueva España empezaron a constituir un grupo racial numéricamente importante y culturalmente diferente de los españoles y de los indios, no podían dejar de cobrar conciencia grupal de la especificidad de sus problemas. Pero al mismo tiempo y a pesar de esta conciencia, no podían situarse al margen del proyecto social español que, como ya lo sabemos, consistía en crear en Nueva España una sociedad cristiana, pura y disciplinada. Por el contrario, colocándose como esclavos al pie de la escala social, ellos eran el blanco predilecto, la víctima de las víctimas de esta política conservadora que trataba de mantener a cada uno en el lugar que, por su raza, le correspondía. Son justamente los negros los que, más que cualquier otra casta, tenían interés en tratar de cambiar su situación social, sus condiciones de vida y de trabajo. Es por eso que, a través de los documentos coloniales, ningún sector de la sociedad mexicana colonial deja la impresión de haber vivido, tanto como los negros, bajo una vigilancia constante y rigurosa. A la lectura de diversos documentos de los archivos coloniales, uno queda impresionado por el encarnizamiento de las autoridades, por tratar de controlar, de reglamentar hasta la vida conyugal y sexual de los negros. Pero este encarnizamiento no tiene porqué sorprendernos, ni debió de sorprender a los mismos negros, ya que recuerda perfectamente la actitud de los religiosos portugueses en el África Central contra las expresiones de la cultura bantú (matrimonios, creencias, medicinas, etc.).

Por ejemplo, una cédula real de 1527, aunque favorable al libre matrimonio de los cautivos africanos, iba hasta pedir a los negreros portugueses, que embarcaran siempre tantos hombres como mujeres, para poder casarlos después. De modo implícito, esta cédula se resumía a prohibir a los africanos cualquier otra posibilidad de unión matrimonial⁷⁵. Por otra parte, el 11 de mayo del mismo año, una ley ordenaba, esta vez explícitamente, que se intentara en la medida de lo posible casar a los negros entre ellos. Esta ley sería recogida varias veces después, en 1538 y 1541⁷⁶. Carlos Quinto en 1551, y luego Felipe II en 1589 fulminarán, más o menos en estas palabras contra el libre matrimonio de los negros: “Prohibimos que, por todas partes

⁷⁴ CUE CANOVAS, Agustín: op. cit., p. 121.

⁷⁵ TARDIEU, Jean-Pierre: op. cit. p.393.

⁷⁶ *Recopilación de Leyes*. Libro VII, Título V, Ley V.,

en nuestras Indias, los negros, hombres y mujeres, libres o esclavos, se sirvan de los indios o de las indias, pues somos informados de que muchos negros tienen por mancebas a las indias y que las oprimen".⁷⁷ ¿Qué sentido dar al hecho que los negros "oprimían" a sus concubinas indígenas? ¿Qué es lo que se les reprochaba a los negros, si no es el hecho mismo de tener concubinas indias? Los negros, pues, sólo debían casarse entre ellos. Pero veamos qué ocurría en la práctica diaria.

En las correspondencias oficiales cursadas en los siglos XVI y XVII entre el México colonial y España, aparecen a menudo asociados los términos mestizos y mulatos cuando se trata de fechorías y de su represión. Sin embargo, como acabamos de verlo, estos dos términos, ya generalizados por el uso, se aplicaban a realidades socio-raciales diferentes. Su asimilación procedía probablemente de una opinión muy difundida en Nueva España, de que los unos y los otros reivindicaban ser libres, por el simple hecho de haber nacido de padres o de madres libres. De hecho, muchos mulatos eran de madres indias y se decían libres, y muchos otros, de padres españoles, igualmente clamaban ser hombres libres. Sin embargo, repitémoslo, los unos y los otros no dejaban de plantear en la sociedad colonial mexicana, problemas muy distintos, ni de efectuar actos igualmente diferentes.

Pese a todo, los negros, hombres y mujeres, seguían mezclándose a las otras razas, a las otras castas. Las autoridades coloniales veían sencillamente en ello una maniobra por la que los negros esclavos, mujeres y hombres, buscaban unirse con los blancos y los indios únicamente para ofrecer la libertad a los niños que tendrían con ellos⁷⁸. En efecto, una ley no escrita quería que el niño de una persona libre naciera igualmente libre. Había también otra, la llamada del "vientre libre", que precisaba que una mujer libre sólo podía dar a luz a un niño libre. En efecto, en varios documentos de los siglos XVI y XVII, el argumento de la sangre española era frecuentemente utilizado por los mulatos, es decir su libertad de nacimiento, para librarse de algún pleito que tenían con la justicia. Sin embargo, hace falta no olvidar (pues ya lo dijimos) que los mismos españoles nunca expresaron especial repugnancia, ni insensibilidad frente a cuerpos de mujeres negras o indias. Por lo contrario, su voracidad sexual hacia estas mujeres exóticas, bien comprensible, es muy conocida. Por su lado, las mujeres indias tampoco parecen haber expresado repulsión hacia unos hombres negros que llegaban de África ya seleccionados por los rigores de la trata y de la travesía del Atlántico. Un estudio reciente revela más bien la preferencia que las indias tenían, cuando había tal posibilidad, hacia los negros⁷⁹. Otros trabajos sobre la actividad del Santo Office de la Inquisición de México también han revelado que, entre los delitos o los crímenes más frecuentes, había el de la poligamia o concubinato ("casado dos veces" es la fórmula usada). Pero en la mayoría de los

⁷⁷ *Ibidem*, Libro VII, Título V, Ley VII:

⁷⁸ AGI.: México 19, Exp.125, Fol.1,

⁷⁹ MOTTA SANCHEZ, José Arturo: "Veintiún años de matrimonios a mediados del siglo XVIII...". In: *Les Actes du Colloque International «Le Gabon et le Monde Ibérique»*. Libreville, EDICERA, 2002, p.116.

casos, los culpables de estos delitos no eran sólo negros como se podría esperar, sino más bien españoles⁸⁰.

A pesar de todo, frente a este verdadero frenesí general, las autoridades se obstinaron en querer prohibir los matrimonios y las relaciones sexuales de los negros con los indios, con las blancas evidentemente e incluso con los mulatas⁸¹.

¡Incluso con las mulatas! Pero ¿de dónde salían éstas? Ciertamente, la paradoja es enorme: pues estas mulatas, que también eran prohibidas a los negros, eran evidentemente el fruto de las relaciones sexuales de los colonos españoles con las mujeres negras, sus propias esclavas. El encarnizamiento discriminatorio contra la sexualidad de los hombres negros, aquí salta a la vista. Otros ejemplos pueden confirmarlo. Así una ley, tomada por Felipe II el 31 de marzo 1563, estipulaba que:

“algunos españoles tienen hijos en esclavas y voluntad de comprarlos para darles libertad. Mandamos que haviéndose de vender se prefieran los padres que los quieran comprar para este efecto...”⁸².

Estas palabras aparentemente bondadosas significan también que un niño nacido de una negra y de un blanco nacía esclavo porque su madre era igualmente esclava; y que, si su padre blanco deseaba que el hijo fuera libre, debía adquirir esta libertad acerca del propietario de la madre o del niño. Se trataba de una abertura, por cierto. Pero era discriminatoria establecía una doble diferencia de estatutos entre los mulatos de todos los matices, y luego entre aquéllos que nacían de padres españoles: unos, mayoritarios, de padres españoles desconocidos quedaban bastardos, y otros, seguramente más raros, fueron reconocidos por sus padres españoles, recogidos, educados e insertados en la “república de los españoles”. La suerte de éstos era, desde luego, mucho mejor que la de los mulatos bastardos. Los recogidos por sus padres tenían toda suerte de reproducirse entre españoles e incluso volverse, por el juego de los cruces sociales, culturales y biológicos, “españoles” en el sentido de la nomenclatura de las “castas”. A este respecto, el caso de Juan Correa es célebre e ilustrativo. En efecto, este mulato hijo de español y de una negra nacido por algún sitio en África, es considerado como uno de los más grandes pintores del México colonial. Criado por su padre en la cultura barroca, fue el primero en reproducir la imagen de la Virgen de Guadalupe, santa patrona de México. Pero, más allá de su reconocido talento, Juan Correa se distinguió por la introducción de rasgos negroides en la pintura de personajes celestes como estos famosos angelitos negros que rodean al niño Jesús⁸³.

El ejemplo de Juan Correa está lleno de enseñanzas. Pero para nuestro propósito, la principal enseñanza es que (para bien o para mal) las autoridades coloniales mexicanas, a la vez que reprimían la sexualidad de los hom-

⁸⁰ NGOU-MVE, Nicolas: « La traite et l’esclavage des Noirs au Mexique de 1580 à 1640 ». Université de Toulouse-Le Mirail, *Thèse de Doctorat de Nouveau Régime*, 1988, 414 pages.

⁸¹ AGI.: México 19, Exp.125, Fol.1.

⁸² *Recopilación de Leyes*: Libro VII, Título V, Ley VI.

⁸³ VELÁSQUEZ GUTIERREZ, María Elisa: *Juan Correa, mulato libre, maestro de pintor*. México, Círculo de Arte, 1998, 70 p.

bres negros con todo tipo de mujer no negra, alentaron y protegieron la de los hombres blancos hacia las mujeres negras, alentando a estos españoles a recoger a los niños mulatos que nacían de esas relaciones. Así, el primer Concilio mexicano debió emitir de prisa una ordenanza que, a la vez que fustigaba las relaciones sexuales de los miembros del clero, gente que había hecho voto de castidad, con sus esclavas, ofrecía aun la libertad a los niños mulatos que de tales relaciones nacían⁸⁴...

En efecto, el otro remedio que preconizaron contra la proliferación de los mulatos consistía en declarar la anulación de la libertad supuesta de los niños nacidos de las relaciones de los negros con los indios o las mulatas.

Esta represión de la sexualidad masculina negra se extendía también a los mulatos. El 25 de mayo 1609, un mulato con antecedentes penales, llamado Lorenzo, es traducido ante los tribunales por haber prendido fuego, según parece, a las casas de una Francisca Ojeda, española que residía en Veracruz. A lo largo del proceso, cinco testigos son oídos, incluso el mismo hueso del litigio, la llamada Isabel Pérez, india y amante del acusado. Ningún testigo trae evidencias indiscutibles, sino simples rumores. Pero aun así, Lorenzo es finalmente declarado culpable, y luego condenado. La lectura de los testimonios hace resaltar una sola evidencia: Lorenzo e Isabel sostienen, desde mucho tiempo atrás, relaciones íntimas que, una vez antes, ya habían llevado al mulato a la cárcel. La india era empleada en el domicilio del vicario, Juan de Carmona, quien no veía esta relación con buenos ojos y había hecho encarcelar al mulato. Todos los testigos, salvo Isabel, afirman que, una vez que salió de prisión, Lorenzo prometía vengarse algún día del vicario quemándolo vivo y con en él a la india. Los testigos afirman también que, habitualmente, Lorenzo "maltrataba" a la pobre Isabel tanto en público como en varios domicilios. Pero pese a esto, el mulato hacía llegar a su "amante enemiga", hasta el domicilio del vicario y a través de un doméstico indio, algunos mensajes de los que nadie conoce el contenido; lo que demuestra, por lo menos, que cierta intimididad seguía existiendo entre los dos. Además, fue en casa de Isabel donde Lorenzo había sido arrestado esta vez, prácticamente in fraganti de "fornicación". La misma "víctima" confiesa: "Él acababa de llegar, pero todavía no había tenido el tiempo de desnudarse...". ¡Vaya criminal que viene a desnudarse delante de su víctima!

Se habrá entendido, desde luego, de qué crimen se trata. Y a la lectura de los testimonios, resulta igualmente evidente que, mientras que todos los testigos españoles insisten en los malos tratos infligidos a la india por el mulato malo, la víctima no hace ninguna alusión a sus sufrimientos. Se contenta antes, con describir la duración de su enlace. Incluso se la adivina también dispuesta a ofrecer otros detalles que pudieran confirmar la realidad de este enlace, aun sabiendo perfectamente que, para su "concubinato", corrían riesgo de prisión, ella misma y su compañero. Y esto es efectivamente lo que les ocurre⁸⁵.

En este asunto, es claro que Lorenzo, descendiente de negro, es asimilado a los negros. Y el problema que se plantea es obviamente el de la represión

⁸⁴ REYES, Juan Carlos: « Negros y afromestizos en Colima. Siglos XVI-XVII ». In: MARTINEZ MONTIEL, Luz María (Coord.): *Presencia africana en México*. México, CONACYT, 1997, p. 315.

⁸⁵ AGL.: México 91: "La Audiencia de México, en su juicio del 24 de mayo de 1607".

de la sexualidad de los hombres, negros o mulatos. Aquí, es claro que los españoles (las autoridades religiosas y civiles, lo mismo que los testigos, la "opinión pública") veían muy mal el concubinato de nuestros dos tortolitos. El comportamiento atribuido a Lorenzo hace de él un amante extremadamente celoso, violento y también amenazador para el vicario. Y ahí está todo el problema. Pues no hay que olvidar que en un México donde los españoles gozaban de todos los derechos, todas las mujeres estaban a su disposición, cualquiera que fuera el uso que de ellas se podía hacer. Aquí, es evidentemente el uso sexual la causa del problema. Pero al ser las mujeres españolas y africanas poco numerosas, es esencialmente sobre las mujeres indias donde debía ejercerse la sexualidad masculina de los negros y de los españoles. Es pues sobre ellas que debía necesariamente expresarse su rivalidad de hombres. Desde entonces, los negros eran considerados como peligrosos competidores que había que vigilar estrechamente.

En cuanto a los mulatos, ellos se consideraban hombres y mujeres libres. Esta libertad era para ellos una fuente de arrogancia, de desobediencia y de rebelión. Como los *mestizos*, portadores de sangre española, ellos se negaban a someterse a un orden social que no tenía en cuenta esta precisión. Ellos eran mulatos porque había en sus venas sangre española o sangre india. Aspiraban a gozar de los privilegios atribuidos a esta calidad.

En suma la mezcla de las razas era una actividad ilegal (o que, por lo menos, no entraba en conformidad con el discurso oficial consistente en crear una sociedad disciplinada de castas raciales). Pero en ella todo el mundo participaba con alegría. Combatida por las autoridades coloniales al nombre de una disciplina social que no tenía más finalidad que asegurar la supremacía española, se intensificó a lo largo de los siglos, hasta caracterizar la sociedad mexicana actual. La política gubernamental estaba forzosamente condenada a fracasar cuando se arrogó la pretensión de limitar la actividad sexual de una población española y africana esencialmente joven, masculina y conquistadora. En efecto, una nota virreinal del 9 de enero de 1574 se preocupaba por el número creciente de los mulatos que vivían en la ciudad de México, donde, según Aguirre Beltrán, en 1570 se contaban ya 2.000 mulatos, contra 2.794 blancos y 1.173 negros. Menos de un siglo más tarde, en 1646, el número de estos mulatos pasará a 43.373, el de los blancos a 8.000 y los negros a 19.441⁸⁶.

3. EL VAGABUNDEO Y LA VIOLENCIA

Pese a la opinión de algunos autores que minimizan la importancia del vagabundeo en Nueva España, en las fuentes primarias de los siglos XVI y XVII, el vagabundeo, el ocio y la violencia parecen haber sido vividos por las autoridades coloniales como otros azotes de la sociedad novohispana⁸⁷. En realidad, durante este período, la misma sociedad europea, en su conjunto, presentaba una abundante población urbana de pobres constituida por

⁸⁶ AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo: op. cit... passim

⁸⁷ MARTÍNEZ VEGA, María Elisa y PÉREZ BALTASAR, María Dolores: *Madrid y América*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1996, p. 132.

mendigos, vagabundos y gentes sin ningún vínculo social. España no escapaba de este cuadro, llamando la atención de algunos de sus grandes pensadores como Juan Luís Vives en el siglo XVI o Cristóbal Pérez de Herrera en el XVII, así como varios otros más.

Para erradicar estos problemas, que preocupaban tanto a las autoridades como a las clases sociales acomodadas de España, se preconizaron soluciones para la reducción del número de mendigos, vagabundos y pobres reinsertándolos en la vida activa. Y Carlos V y Felipe II tomaron medidas en este sentido. Pero en la España del siglo XVI, sometida a una situación económica preocupante, no había en absoluto empleos a ofrecer a todos estos marginados: por lo que dichas propuestas no tuvieron gran eficacia. El ocio y el vagabundeo no pudieron sino intensificarse. El descubrimiento de América tuvo el efecto de una verdadera bomba aspirante sobre esta población de miserables, que emigró al Nuevo Mundo para probar suerte.

Así es como el fenómeno europeo se trasladó a América. Pero como en todo, cobró ahí características nuevas, propias de esta sociedad multirracial y en pleno proceso de mestizaje que acabamos de recorrer. Naturalmente, además de sus propias características generales, revistió también algunas peculiaridades que variaban según las “castas”; siendo algunas más adictas que otras: los españoles, los indios y, sobre todo los negros.

3.1. Los vagabundos españoles

Evidentemente, después de su conquista, la Nueva España atrajo grandes olas de inmigración española. Estos inmigrantes llegaban con fuertes aspiraciones a hacerse ricos o, por lo menos, a salir de la pobreza y ganar ascenso social. Pero desgraciadamente, no todos los españoles conocieron la gloria y en poco tiempo, la densidad de la pobreza se hizo notoria entre los fracasados. La mendicidad, el vagabundeo y el ocio hicieron su aparición⁸⁸.

En particular, después de su victoria sobre los aztecas en 1521, los conquistadores españoles se erigieron en una clase social pretenciosa con muy altas aspiraciones aristocráticas. Acostumbrados a la vida guerrera, encontraban todas las dificultades del mundo para adaptarse a una sociedad de paz. Así es como varios de ellos emigraron luego por todas partes donde había acción (hacia el Norte contra los indios Chichimecas, a la Florida, a las Filipinas o hacia las nuevas conquistas en Sudamérica). Pero otros se hundieron en la divagación y el vagabundeo, negándose a trabajar.

La referencia más antigua que pudimos encontrar, tocante a los vagabundos de Nueva España, tiene fecha del 9 de junio de 1588. Es el texto por el que el virrey nombraba a Rodrigo Carballo como “Alguacil de Bagamundos” de la Audiencia de México:

“... Por quanto el Rey Nuestro Señor tiene mandado que no anden bagamundos por las ciudades villas y lugares de sus Reynos y que estos tales sean pressos y castigados he soy ynformado que en esta ciu-

⁸⁸ NORMAN, Martin, F.: “Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1766”. In: *Estudios de Historia novohispana* [en línea], México, DF, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 13 de febrero de 2004, p. 107. Volumen 8.

dad andan muchos españoles mestizos y mulatos que no tienen amos y no usan officios e usan de jugar y andar en otros uicios que es ocasión de que aya muchos hurtos y se cometan otros delitos y excessos,..."⁸⁹

Este documento nos informa de quiénes eran los vagabundos y a qué se dedicaban. Así, se ve claramente que la administración tenía por hecho que los vagabundos se encontraban entre los españoles, los mestizos y los mulatos; confirmando lo que veníamos diciendo sobre la "casta" de los españoles y sus diferentes mezclas. Sin embargo, más adelante, el mismo documento precisa que había que prender a "todos los españoles bagamundos, mulatos y mulatas mestizos y mestizas"; lo que sugiere que, entre los mulatos y los mestizos, el vagabundeo no era una actividad exclusivamente masculina.

El 11 de marzo de 1590, Don Luís de Velasco nombraba nuevamente a Juan de Molina como Alguacil de Vagabundos de la ciudad de México. Este documento, como en el anterior, define la actitud por la que se le clasificaba a un individuo como vagabundo. Dice:

"... en esta ciudad de México andan muchos españoles mestizos y mulatos que no siruen a amos ni sauen oficios sino que biuen de jugar y se ocupan en otros muchos uicios perniciosos que son ocaçion de que en la rrepublica aya como ay muchos hurtos rrobos y otros delitos..."⁹⁰

Esto significa que para las autoridades, además de ser un delito, el vagabundeo era el origen de varios otros delitos. Efectivamente, según Martin Norman, se consideraba como vagabundo a todo individuo que no tenía domicilio fijo, que no tenía empleo fijo y, por consiguiente, ningún medio honesto de subsistencia o a aquél que simplemente no gozaba de ningún estatuto social claramente definido⁹¹. En la vida de todos los días, el vagabundo era un individuo sin vínculo social, familiar, económico, espiritual ni territorial. Es el individuo que nadie reconocía como miembro de su grupo. Pero el vagabundo no era siempre nómada pues, en varios casos como en documentos antes citados, el vagabundo era sedentario, encontrándose más las más de las veces en las ciudades y no en el campo, donde las oportunidades de una pitanza eran bastante escasas.

El fenómeno del vagabundeo puede comprenderse más fácilmente considerando que hasta el final del siglo XVII, la sociedad mexicana se caracterizaba por una debilidad notoria de las estructuras familiares y de los instrumentos de control social, en un ambiente abigarrado de blancos presumidos, de indios resignados, de negros revoltosos y de las mezclas de toda esta gente⁹². Esta atmósfera incontrolable era propicia a toda clase de desviaciones y de irregularidades. Así es como el vagabundeo y la violencia se convirtieron en el lugar común de los pobres, los mendigos, los ladrones y los ociosos...

⁸⁹ AGI: México 22, N. 16\5\9.

⁹⁰ AGI: México 22, N. 16\5\17.

⁹¹ NORMAN, Martin F.: *Los vagabundos en la Nueva España (siglo XVI)*. México, Ed. Jus, 1957.

⁹² FERNÁNDEZ BULETE, Virgilio: "Aproximación a la delincuencia en el México del siglo XVII". In: *Vínculo Jurídico, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Zacatecas*, n. 15 (Julio-septiembre 1993).

Si el vagabundeo de los españoles y mestizos generaba robos y varios otros delitos, los pobres y los ociosos no gozaban de la misma consideración. En efecto, los pobres tenían que robar y mendigar, para sobrevivir. En nombre de la caridad cristiana, merecían la ayuda de la sociedad y su mendicidad era tolerada. En cambio, los ociosos eran vistos como promotores de desórdenes, pues se negaban a trabajar y a hacerse útiles. Vagabundeaban por todos lados. Belicosos, estaban dispuestos a todos los golpes para estafar a la gente honesta, incluso disfrazándose de pobres o de lisiados para abusar de la caridad de los demás. En la ciudad de México, ellos eran mendigos tenaces, que no soltaban a sus presas antes de haber conseguido su meta. Si los pobres, en su búsqueda de supervivencia, no tenían domicilio fijo y fácilmente se dejaban desviar hacia la violencia, tales actos eran más frecuentes entre los ociosos.

3.2. Los vagabundos indígenas

Para Martínez Vega y Pérez Baltasar, en la época del Marqués de Gelves, “gran parte de los vagabundos que recorrían el territorio mexicano eran indígenas, desposeídos de sus tierras y por entonces en régimen de repartimiento... los robos en casas de españoles se atribuían con frecuencia a ladrones indígenas...”⁹³. Pero en general, la pobreza, la miseria y la vagancia de los indios eran perfectamente encuadradas y controladas dentro de las estructuras laborales y sociales establecidas por las autoridades eclesiásticas y estatales.

Sin embargo, el vagabundeo de los indios tenía sobre todo por objetivo la evasión de los impuestos. En efecto, como vasallo del Rey de España, el indio tenía el dudoso privilegio, respecto a los esclavos negros, de ser atado a una labor, en un lugar fijo al servicio de su encomendero, y sometido por esto al pago de cierto tributo a la Corona. Este tributo constituía para el Estado una fuente no desdeñable de rentas. Los negros libres, los mulatos y los mestizos de todos los matices, eran también sometidos a este tributo como a muchos otros impuestos del Estado.

Así es como, contestando a una pregunta de las autoridades centrales de Madrid, el virrey de Nueva España describía, el 18 de mayo de 1592, las dificultades que encontraba en la percepción del tributo debido por todos estos individuos. En particular, precisaba él, el tributo de los indios se reducía a una suma muy modesta. La causa, según el virrey, era la dificultad o la imposibilidad de fijar realmente a los indios (quienes eran, a pesar de todo, hombres y mujeres libres) y el vagabundeo que de ello resultaba. El fenómeno era singularmente más grave para aquéllos empleados en las minas. Precisa el virrey, sobre la contribución de los indios:

“... y la de los yndios que sirven en minas a españoles y no tienen vecindad conocida pudiera ser algo si fuera posible empadronallos pero como andan vagando por toda la Nueva España huyendo del tributo y de los servicios personales dificultosamente se podrá cobrar dellos pues no tienen como he dicho vecindad asiento ni pays...”⁹⁴.

⁹³ MARTÍNEZ VEGA, María Elisa y PÉREZ BALTASAR, María Dolores: op. cit., págs. 131-132.

⁹⁴ AGI.: México 22, Exp.83:

Más allá de las preocupaciones financieras, el problema que subraya el virrey aquí es de la más alta importancia porque se trata, ni más ni menos, del de la soberanía de la Corona de España sobre esta América que, justamente, se quería que fuera española y productiva. En efecto, la concepción que el Estado español y la Iglesia católica tenían de la sociedad colonial hispanoamericana era tal que toda actividad económica quedaba sometida al pago de diversos impuestos reales. Hasta las ofrendas entregadas a la Iglesia por los feligreses debían ingresarse, de alguna manera al Estado español.

Pero bastante a menudo, las bandas de delincuentes se componían de negros, de indios y de mulatos. Es decir una población bastante turbulenta e inclinada al motín. Para lo que concierne la ciudad de México, el Profesor Georges Baudot escribió que la población “colorada” de la ciudad, negros, mestizos e indios, abandonada y despreciada por los españoles y por los criollos, utilizada en pequeños empleos inseguros y en faenas humillantes, era poco estable, adicta a los malos golpes, y finalmente representaba un foco de criminalidad bastante preocupante. Al final del siglo XVI, la seguridad era muy mal asegurada en la ciudad de México y los asesinatos se habían vuelto peripecia diaria. Las grescas sangrientas entre los barrios indios de Santa María y de Tlatelolco se hacían comunes y tradicionales⁹⁵. Y en esa misma época, las propias autoridades coloniales describían finalmente la delincuencia como un fenómeno generalizado en el que incurrieran todas las castas sociales:

“...Por quanto en los caminos y calçadas de esta ciudad de México y en otras ciudades y pueblos comarcas della, andan muchos ladrones salteadores así españoles mestiços como negros y mulatos con tanta lisençia y libertad que sin respeto ni temor de Dios Nuestro Señor y de las justicias a cuyo cargo es su castigo por ecepcion hasen grandes robos salteando a los pasajeros de manera que sin grande riesgo de las vidas y haciendas no se pueden pasar...⁹⁶.”

Sin embargo, los indios eran sobre todo las víctimas predilectas de los vagabundos y delincuentes españoles, negros y todas sus mezclas. Es justamente para tratar de prevenir las exacciones de estas aves de rapiña sobre los indios, que el Consejo de Indias debió intervenir repetidas veces para prohibir a los españoles y a los negros, el acceso en las aldeas de indios.

3.3. Los vagabundos y la violencia

Es entre los españoles que el vínculo era más fuerte entre el vagabundeo y la violencia. Pues en principio, todos los españoles tenían el derecho de llevar armas y muchos aspiraban a hacerse escollar por negros armados. Los vagabundos españoles, generalmente armados, eran solteros o habían dejado a sus mujeres en España. La ciudad de México era su principal lugar de refugio. Pero se encontraban también en las otras grandes ciudades de la Nueva España, donde se entregaban a toda clase de robos y otros delitos. Eran

⁹⁵ BAUDOT, Georges: *La vie quotidienne dans l'Amérique de Philippe II, XVI^e siècle*. Paris, Hachette, 1981, págs. 227-228.

⁹⁶ AGI.: Mex 136, Fol. 19 y siguientes:

ellos los grandes especialistas de combates de gallos, de juegos de barajas, de dados, etc. Diversiones peligrosas que se acababan casi siempre en riñas donde se enumeraban muertos y heridos. Adeptos de la bebida, se conformaban con el pulque cuando faltaba el aguardiente.

Muy a menudo, a pesar de las prohibiciones, los vagabundos españoles se instalaban en las aldeas de los indios, donde fomentaban disputas y duelos, enseñándoles toda clase de juegos, viviendo a costa de ellos y maltratándoles a la vez. En el siglo XVI, los vagabundos españoles, mestizos y mulatos eran acusados de trabar amistad con los jefes indios, ofreciéndoles vino y otras bebidas embriagantes. Otros constituían pandillas de bandoleros que desvalijaban a los viajeros en los caminos. De 1603 a 1607, estas bandas eran particularmente virulentas entre la ciudad de México y la región minera de Pachuca⁹⁷.

En 1554 ya, Don Luís de Velasco escribía al Rey su preocupación respecto al gran número de personas desocupadas que erraban por todo el país, especialmente de noche. Hizo de estos vagabundos y del mismo fenómeno un análisis que trataba de desdibujar los orígenes del mal: para él, estos vagabundos eran inmigrantes españoles que, una vez en México, no encontraban tierras para cultivar, aun cuando habían llegado con sus herramientas de trabajo. Pues las tierras fértiles se encontraban ya ocupadas por los indios. Además las zonas costeras, aunque despobladas, tenían un clima que ningún español podía soportar, incapaces que eran de pasar dos horas bajo el sol. Por fin, por no contar con suficientes medios, no podían cultivar ninguna parcela que se les podría haber atribuido en el Valle de México. De este modo, esos inmigrantes se hacían vagabundos, bandoleros, jugadores y delincuentes⁹⁸.

Más de cuarenta años después, el 6 de abril 1596, el noveno virrey señalaba a su vez la gravedad del problema, insistiendo en sus causas: ninguna flota, decía, llegaba a Veracruz sin desembarcar más de ochocientas personas, hombres y mujeres, con o sin licencia. Encontrando fácilmente con que alimentarse sin obligarse a trabajar, esa gente se negaba luego a hacer el más mínimo esfuerzo. Así es como las ciudades se llenaban de mujeres inútiles y de hombres vagabundos y perdidos, quienes se pasaban todo el día comiendo, jugando y entregándose a otros vicios que podrían y agitaban el país, sin querer hacerse útiles, ni siquiera para la guerra⁹⁹.

Todas estas opiniones sobre el origen del vagabundeo en Nueva España sugieren que las autoridades coloniales tenían clara consciencia de que el fenómeno venía de los inmigrantes españoles. Pero no ponen suficiente énfasis en el hecho de que terminada la conquista, muchos hombres de guerra se resolvían difícilmente a una vida de paz y proseguían una existencia turbulenta que, al principio, las mismas autoridades trataban de canalizar organizando nuevas expediciones de conquista en las zonas fronterizas. Pero, en

⁹⁷ CRUZ BARNEY, Óscar: "El vino y el derecho: la regulación jurídica de la producción, comercio y consumo del vino en México, (1529-1888)". In: *Anuario Mexicano de Historia del derecho*, Volumen XVI. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídica, 2004, p. 176.

⁹⁸ AGI.: México 19, Exp. 13

⁹⁹ AGI.: México 22, Exp. 128, n. 11.

muchas ocasiones, estos turbulentos no aceptaban alistarse para la guerra. Y, cuando lo aceptaban, estas nuevas campañas tampoco llegaban a calmar su belicosidad pues, seguían fomentando rebeliones entre los soldados, los cuales a veces terminaban ajusticiando a sus capitanes. Esto ocurrió en el Perú a partir de 1557, ocasión por la que las autoridades trataban de deshacerse de los vagabundos, enrolándolos en los ejércitos para la conquista de Chile¹⁰⁰.

Pero en Nueva España también, se trató de alistar a todos los vagabundos y a la gente de mala vida en las fuerzas armadas con motivo del lanzamiento de los nuevas conquistas, de asaltos contra las cimarrones o de excursiones hacia las Filipinas: los interesados percibían sus adelantos de sueldo pero, a la hora de ir al frente, se esfumaban en la naturaleza, llevándose también en esta ocasión a las esposas y a las hijas de gente honrada¹⁰¹. Aunque adeptos de la violencia, los vagabundos españoles no eran útiles ni siquiera para la guerra. Es por eso que en 1554, el virrey Velasco tuvo que pedirle al Consejo de Indias que sólo dejara pasar a América a unos quince o veinte soldados verdaderos, capaces de asegurar la defensa del país¹⁰². Y más tarde, el 6 de abril 1595, otro virrey recomendaba al mismo Consejo, prohibir el acceso de la Nueva España a la gente sin empleo. Pues, decía, “la tierra” estaba llena de españoles que vivían de extorsiones y de abusos de toda clase, cometidos especialmente contra los indios, estos verdaderos hazmerreíres de la sociedad colonial. En el Perú, el virrey Conde de Nieva sugirió simplemente al Consejo de Indias la suspensión de todas las licencias para pasar a las Indias y la repatriación a España de todos estos indeseables¹⁰³. El 16 de mayo 1609, el Consejo contestaba a las autoridades mexicanas reprochándole a la Audiencia de México su laxismo que la empujaba a liberar demasiado pronto a los vagabundos encarcelados por desertión después de haber cobrado su sueldo. Deploraba la reputación de la ciudad de México como ciudad licenciosa, con numerosas salas de juego donde se encontraban hasta las mujeres¹⁰⁴.

En Nueva España, las primeras medidas concretas que tomaron las autoridades tenían un carácter claramente constructivo, pues trataban de asentar a los vagabundos, para hacerles útiles y productivos para ellos mismos y para la sociedad. El ejemplo más notorio de esta política, y también el éxito más sonante de este combate, fue la fundación de la ciudad de Puebla, el 16 de abril 1531 con el fin preciso de “recoger a los numerosos cristianos que erraban, perezosos y vagabundos”¹⁰⁵. Entre los primeros pobladores de esta ciudad, había justamente tres antiguos esclavos negros, hechos libres y pues sin vínculo social fijo, es decir vagabundos en el sentido colonial del término. Uno de ellos, llamado Juan, se transformó en un famoso criador de

¹⁰⁰ IWASAKI CAUTI, Fernando: “Conquistadores o grupos marginales. Dinámica social del proceso de conquista”. In: *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1985

¹⁰¹ AGI.: México 23, Exp. 13, n. 20,

¹⁰² AGI.: México 19, Exp. 13.

¹⁰³ IWASAKI CAUTI, Fernando: op. cit.

¹⁰⁴ AGI.: México 1065, Libro 5, Fol.123,

¹⁰⁵ NORMAN, Martin F.: *Los vagabundos...* op. cit. p.46

cerdos, teniendo a sus órdenes un millar de indios¹⁰⁶. Más tarde, semejantes tentativas fueron lanzadas, pero la mayoría fracasó, a causa de la ausencia de pioneros voluntarios, capaces de vencer los inevitables obstáculos del comienzo.

En el mismo espíritu, pero también para limitar los actos nocivos de los vagabundos sobre la población indígena, el rey Felipe II hizo adoptar en 1568 una ley que obligaba los vagabundos a instalarse con amos para que éstos les enseñarían a ganar honradamente su vida¹⁰⁷.

El 7 de diciembre 1621, el virrey Don Diego Carrillo de Mendoza Pimentel todavía mencionaba que la ciudad de México hormigueaba de vagabundos y ociosos. Citaba señaladamente a los españoles, los mestizos y los mulatos. Algunos de ellos escondían su ocio ejerciendo actividades ilícitas en domicilios. Pedía a las autoridades municipales proceder al empadronamiento de toda esta gente, para que aquéllos sin empleo fijo fueran a servir en las Filipinas¹⁰⁸. El año siguiente, el 28 de septiembre 1622, tuvo que reiterar este mandamiento fijando un plazo de quince días a todos los españoles y extranjeros, a todos los mulatos, mestizos y negros, libres o esclavos, residentes en la ciudad de México sin domicilio ni empleo conocidos, para que encontraran un empleo y se fijaran por algún sitio, so pena de que serían considerados y tratados como vagabundos públicos. Serían desterrados a trabajar sin saldo al servicio de Su Majestad en las Filipinas. Decía:

“todos los españoles y extranjeros mulatos y mestiços negros libres que residieren en esta ciudad sin tener asiento trato ni officio conocido de que vivir, así los que se manifestaron como los que no lo hizieron, tomen officio y ocupación o asienten a servir de manera que sea manifestado el entretenimiento y modo de vida que tubieren...”¹⁰⁹.

Vale la pena subrayar el lugar particular del vagabundo negro en la república de los españoles, pues no existía una “república de los negros”. Entre todos los componentes raciales de la sociedad mexicana, el negro, efectivamente, no gozaba de un estatuto jurídico preciso: en principio, el colono español era “súbdito” del Rey de España y el indio su “vasallo”. El uno y el otro eran sometidos a un régimen determinado de obligaciones y de prerrogativas respecto a las autoridades y respecto a los demás miembros de la sociedad. En cambio, los negros, como esclavos, no debían su existencia jurídica, económica y social sino a la misma existencia de sus dueños. Sin ser españoles, ni mucho menos, los negros formaban parte de su mundo, de la misma manera que cualquier otra pertenencia suya. E hizo falta esperar la publicación del “Código negro” español de 1789, para conocer las condiciones oficiales en que debían ser tratados en su vida diaria los negros de “república de los españoles”. De hecho, en territorios como Cuba, donde se introducía todavía esclavos africanos, la aplicación de este Código encontró insalvables y múltiples trabas y demoras.

¹⁰⁶ PAREDES MARTINEZ, Carlos y LARA TENORIO, Blanca: “La población negra en los valles centrales de Puebla: orígenes y desarrollo hasta 1681”. In: MARTINEZ MONTEIL, Luz María (Coord.): *Presencia africana en México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, pág. 65.

¹⁰⁷ *Recopilación de Leyes*, Tomo Segundo, Libro VII, Título IV, Ley 1,

¹⁰⁸ AGN: Ordenanzas, Volumen 4, Folio 34 vuelta. 35.

¹⁰⁹ AGN: Ordenanzas, Volumen 4, Folio 50 vuelta. 51:

Pero normalmente, todo negro era sospechoso de ser vagabundo, desde el momento en que no tenía un dueño que pudiera reconocerlo como suyo y responder de él. Aquí salta a la vista el carácter aleatorio del famoso proceso de manumisión de los esclavos en la América española. En efecto, muchos de los esclavos que conseguían su libertad se encontraban justamente sin ningún vínculo social, es decir vagabundos por excelencia.

Al margen de las asociaciones legalizadas, como las cofradías y otras, numerosos negros y mulatos erraban, vagabundos y perniciosos. Muchísimos de ellos se encontraban en la ciudad de México donde, según Georges Baudot, deambulaban por las calles, siendo sobre todo domésticos, lacayos, cocheros, criados y servidores. Algunos de ellos eran artesanos o se alquilaban a artesanos como trabajadores. De vez en cuando, compelidos por sus dueños a salir en las calles a ganar algunos reales al día, de la manera que fuera, incluso extorsionando a los transeúntes y robando¹¹⁰. En otras partes, como en la región del Michoacán, negros y mulatos se dedicaban al alcohol y a las riñas, que se terminaban a menudo por homicidios. Los múltiples decretos y otras prohibiciones resultaron ineficaces para erradicar el flagelo¹¹¹.

En un texto interesante fechado del 9 de diciembre de 1574, el virrey Martín Enríquez tomaba medidas destinadas a poner un término a las fechorías de los negros y mulatos: se hace notorio, escribe, que los negros y mulatos, hombres y mujeres quienes circulan libremente, vagabundos y sin empleo fijo, causan mucho daño al servicio de Dios, de Su Majestad y de la República de los españoles. Para poner un término y para salvar sus propias almas, este virrey había designado a Hernán Gutiérrez Altamirano, funcionario municipal de la ciudad de México, para atribuirles a los negros y mulatos empleos que efectuarían bajo la autoridad de patrones españoles; medida que daba habitualmente buenos resultados con los vagabundos españoles. Para mejor darles a conocer estas nuevas medidas, fijaba un plazo de cuatro días a los negros y mulatos libres sin empleo fijo y de edad de más de diez años, para que se instalaran, bajo contratos que serían supervisados por las autoridades, con patrones españoles quienes les enseñarían oficios dignos y útiles, sin abusar de ellos. Dichos patrones deberían comprometerse a hacer de estos negros unos buenos cristianos, a tratarles correctamente, a pagarles salarios justos, de acuerdo con su edad y su habilidad. En cambio, los negros así establecidos no deberán salirse ni ausentarse de su trabajo, so pena de cien azotes públicos y de una multa de cuatro pesos de oro. Por su lado, y para que todo se hiciera en orden, era prohibido a los colonos españoles, so pena de una multa de diez pesos, reclutar trabajadores negros sin avisar a las autoridades¹¹².

El carácter positivo de esta medida es evidente. Son tales medidas las que han hecho decir a muchos, que la esclavitud de los negros era más humana en la América española que entre los ingleses. En efecto, respecto al rigor habitual, es notable que el virrey, la más alta autoridad colonial, hable en el siglo XVI de remunerar el trabajo de los negros a su justo valor, y que se

¹¹⁰ BAUDOT, Georges: op. cit., p. 227

¹¹¹ CHAVEZ CARBAJAL, María Guadalupe: *Propietarios de esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*. Morelia, Universidad Michoacana, 1994, págs. 124-125.

¹¹² AGI.: México 19, Exp. 142-B

preocupa por fin a su general inestabilidad. Sin embargo, la nota virreinal concernía sólo a los negros y mulatos “libres”, y que no podía aplicarse pues a los esclavos quienes, en esta época, constituían lo esencial de la población negra de la Nueva España. Además, cabe preguntarse en qué medida los colonos españoles podían compartir y aplicar esta loable preocupación de las autoridades administrativas. ¿Podía objetivamente esperarse de estos patrones que no sucumbieran a la tentación de tratar a sus nuevos aprendices “libres” como si fueran esclavos? Ahora bien, si esta nota virreinal, llena de justicia y de humanismo, preveía penas para los negros que no se conformarían a lo mandado, sólo preveía sanción contra aquellos colonos españoles que seguirían reclutando negros por esta vía sin avisar a las autoridades idóneas. En cambio, nada se preveía contra aquéllos otros que no tratarían correctamente a los negros y mulatos concernidos. ¿Esta flagrante iniquidad era capaz de alentar a los colonos a respetar tales disposiciones? ¿Los patrones españoles no tenían allí toda latitud para obedecer sólo sus intereses?

Nacida de la violencia, la sociedad colonial mexicana de los siglos XVI y XVII era necesariamente una sociedad violenta. Fernando Casado también ha señalado que, durante el siglo XVI tuvo lugar en Nueva España un desarrollo impresionante de la delincuencia, hasta el punto que a fines del último tercio del siglo, ésta adquirió caracteres alarmantes. Las Audiencias de México y Guadalajara, ante ello, se vieron obligadas a adoptar rigurosas medidas y de rápida aplicación para reprimirla¹¹³. Pero al parecer tales medidas tuvieron poca eficacia pues el 16 de julio 1614, el virrey Don Diego Fernández de Córdoba, tomaba todavía una ordenanza destinada a reducir la violencia que se había instalado en la ciudad de México. Recordaba en primer lugar que tenía noticias de que los habitantes de esta ciudad llevaban a menudo, ostensible o discretamente, cuchillos de carnicería, dagas, sables o cualquier otro tipo de armas ofensivas, con las que causaban numerosas muertes, heridas y muchos otros daños¹¹⁴. Luego, el 15 de febrero 1633, el Rey de España enviaba una circular al virrey y a los miembros de la Audiencia de Nueva España, en la que se decía preocupado por “el relajamiento de las costumbres” y por la vida licenciosa que llevan todo género de individuos que habitan estas provincias sin que las autoridades judiciales, que deberían reprimir y corregirlos, lo hagan, prefiriendo ocuparse y perseguir intereses y objetivos particulares en lugar de dedicarse con diligencia a una materia tan importante. Estas autoridades prefieren encarnizarse sobre la gente pobre y sin defensa que ya es víctima diaria de toda clase de vejaciones por parte de las mismas autoridades¹¹⁵.

Para acabar con esta violencia, se les había hecho a los habitantes innumerables prohibiciones de llevar armas. Las penas infligidas a los contraventores eran clasificadas no sólo con arreglo a la “calidad” de estos últimos, sino también según el número de veces que ellos habían infringido susodichas prohibiciones. El siguiente ejemplo nos da una idea de la gra-

¹¹³ CASADO FERNÁNDEZ-MENSAQUE, Fernando: “El tribunal de La Acordada de Nueva España”. In: *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. VIII. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1950.

¹¹⁴ AGN: Ordenanzas, Volumen 3, Folio 2:

¹¹⁵ AGN: Reales Cédulas Originales, Volumen 1, Expediente 103, Folios: 196

duación de las penas aplicables a los colonos españoles que varias veces habían sido reprimidos por portar armas:

“... por la primera vez incurra en pena de cincuenta pesos aplicados por terzias partes camara juez y denunciador y en dos años de destierro con diez leguas en contorno del lugar donde truxere las dichas armas y qualquiera de ellas y en su perdimiento; y por la segunda en cient pesos aplicados según dicho es y en quatro años de destierro que los sirva precissamente y sin sueldo en las islas philippinas en las cosas y cassos que por el gobernador de ellas le fuere señalado.”¹¹⁶

Todas estas medidas resultaron inútiles: españoles, negros y mulatos seguían dedicándose al uso legal e ilegal de la violencia, de las armas. Tal conducta era un claro ejemplo del destino dado por la población novohispana a los designios teóricos elaborados en España por las autoridades españolas para la sociedad del Nuevo Mundo.

En efecto, el Estado español y la Iglesia católica, juntos, querían crear en México una sociedad cristiana pura y disciplinada, donde cada uno tenía su lugar con arreglo a su raza, a su “casta”. Según ellas, todo comportamiento susceptible de sembrar la confusión social podía ser asimilado al delito, al pecado o al crimen. Así, la mezcla de las razas, el vagabundeo y la violencia aparecen en las correspondencias oficiales como los actos más corrientes y los más perseguidos. Pero en una perfecta unanimidad, los españoles, los negros, los indios y todas sus mezclas se entregaron antes sin reserva a todos estos delitos y pecados, configurando juntos la nueva sociedad mexicana, una sociedad de delincuentes y pecadores. Sin embargo, se ha notado que la mezcla de las sangres era el “pecado” más universal, en la que todas las castas participaron, tanto en masculino como en femenino. En cambio, los negros y los españoles demostraron ser los adeptos más decididos del vagabundeo y de la violencia. Por lo que esta modalidad de la participación de los africanos en la creación de la sociedad mexicana, pocas veces estudiada, merece ser el objeto del siguiente capítulo.

¹¹⁶ AGN: Ordenanzas, Volumen 3, Folio 2.

CAPÍTULO III:

LA VIOLENCIA DE LOS NEGROS DE NUEVA ESPAÑA Y SU REPRESIÓN

Quizás adrede, hasta ahora el estudio del fenómeno de la violencia entre los esclavos negros en América ha sido escamoteado. Sin embargo, la existencia misma de la actual república de Haití, que nació en 1804 a raíz de un levantamiento violento de los esclavos africanos contra sus amos blancos, y la presencia endémica, persistente de esta misma violencia en el África negra de hoy sugieren que, entre las dos situaciones, hay un vínculo que habría que elucidar. Este vínculo, probablemente tendrá que ver con la trata negra en África y la esclavización de esos africanos en América.

Pero este vínculo no es evidente a primera vista porque ha sido ocultado por la fábula de que la trata de los negros fue un comercio pacífico en el que los negros se vendían alegremente los unos a los otros ofreciéndose gustosamente a los blancos. Contra esta fábula, hemos visto que en realidad, a lo largo de más de quinientos años, la trata se hizo esencialmente por la violencia. Pues hasta los animales se ponen bravos cuando se les toca a sus cachorros. Sería vano creer que estos cinco siglos de violencia no hayan dejado rastros en nuestros usos, en nuestras costumbres actuales...

Por otro lado del Atlántico existe otra fábula: la del negro dócil, tonto y sumiso. Contra ella, ni falta hace recordar que la captura de los negros en África se prolongaba por su esclavización en América. Entre una fase y la otra, no había ninguna ruptura: la misma travesía del Atlántico se hacía bajo coacción, y las rebeliones sangrientas de los cautivos africanos en los barcos negreros debieron estallar mucho más a menudo de lo que sugiere el silencio sobre ellas. En América, la violencia guerrera de la trata fue sustituida por una violencia de latigazos, una violencia verbal, social, espiritual, etc. Como respuesta a estas violencias, desde África y por todas partes donde los negros fueron introducidos en el continente americano, los negros sostuvieron una resistencia multiforme, pero que se cristalizó en su forma más guerrera, representada por el fenómeno que aquí llamaríamos "kilombismo", pero que la historiografía hispanoamericana designa incorrectamente como "cimarronaje", equiparando a los africanos rebeldes con rebaños de puercos que estarían regresando a su estado salvaje.

Pero dejando para más tarde el estudio de este fenómeno en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, es oportuno notar previamente que, además del indiscutible origen africano de la violencia de los negros introducidos en todas partes de América, los primeros que llegaron a México lo hicieron en el séquito de Hernán Cortés. Su reducido número (que de hecho irá crecien-

do) y su condición de esclavos no quita nada al hecho de que ellos participaron, al lado de los españoles, a la conquista del imperio azteca y a la repartición del botín. Además, si es bien cierto que estos primeros negros no venían directamente de África, esta experiencia inicial situó a los negros por el lado de los usuarios legales de la violencia, no solamente en la conquista, sino también en la colonización de la Nueva España. Todo esto hace necesario recordar el doble origen de la violencia entre los negros de México, antes de observar los medios y los métodos que utilizaron las autoridades coloniales para combatirla.

1. LOS GUERREROS BANTÚ

Recordemos, que desde el inicio, muchos jefes costeros del África Central aceptaron de buena gana hacer el comercio con los portugueses, ofreciéndoles algunos esclavos. Pero como ninguno de ellos quería vender a los miembros de su propia familia o a los habitantes de su propia aldea, pronto se hizo necesario ir a buscar gente en otra parte, para satisfacer a la demanda creciente de los blancos. Había que traer esta gente contra su voluntad, por la fuerza. Cuando apareció la reticencia de los jefes costeros, aparecieron también los argumentos más convincentes para proveerse de esclavos: las armas de fuego, la guerra. Así es como se instaló la violencia en un comercio hasta entonces sin problemas.

Por ejemplo a lo largo de la conquista del reino de Ndongo, la poca solicitud de los jefes africanos en aplicar los contratos de vasallaje anteriormente firmados con los portugueses, inevitablemente atraía sobre ellos violentas represalias¹¹⁷.

Georges Balandier y, después de él otros historiadores y antropólogos han insistido en el hecho de que, en la época de su llegada a las costas del África Central, los europeos no tenían sobre los africanos una superioridad tecnológica decisiva¹¹⁸. Esto pasa por alto el cambio dramático impuesto por los portugueses en sus relaciones con los africanos, con la introducción de las armas de fuego. El fusil no debe considerarse como una tecnología anodina, pues debía servir y sirvió efectivamente a matar y capturar hombres y mujeres del África Central, a debilitar y a destruir reinos, etc. Al crear una nueva demanda en un comercio bastante clásico hasta entonces, los portugueses pusieron igualmente en las manos de sus socios africanos el medio de satisfacerla. Con la introducción del fusil, son la guerra y la violencia las que se les imponía a los africanos contra ellos mismos, pero también, de rebote, contra los europeos. Pues en este negocio, no debemos olvidar que si unos africanos aceptaron colaborar con los europeos, muchos otros lo rechazaron. Fue la adopción el fusil lo que pondría a los unos y a los otros bajo la dependencia tecnológica de Europa...

Lejos de nosotros la intención de insinuar que los portugueses inventaron la guerra en el Congo-Angola y en el África Central. Pues, mucho antes de

¹¹⁷ LIENHARD, Martin: op. cit., p. 84.

¹¹⁸ BALANDIER, Georges: op. cit. pp. 39-62.

la llegada de los europeos, el poder se ganaba por la violencia, la guerra. Pero con la injerencia de los portugueses en los asuntos políticos del Congo, estas guerras se transformaron en una lucha entre los modernistas y los defensores de la tradición, es decir entre los colaboradores y los resistentes.

Con esta nueva orientación del comercio portugués, el armamento congo se enriqueció considerablemente entre el siglo XVI y el XVIII. El arco, las flechas de punta de acero, el puñal, el garrote de madera dura, eran las armas ofensivas tradicionales más conocidas en esta región. Por ejemplo, los batéke (llamados “anzicos” en la documentación española) llevaban al cinturón una vaina de piel de víbora donde guardaban sus puñales¹¹⁹. Algunos pueblos usaban también la lanza y la ballesta. Hasta hoy, estas armas siguen siendo comunes. Pero a partir del siglo XVII, se menciona ya el uso de armas nuevas: la daga, el hacha, la espada, las botas de guerra y, naturalmente, las armas de fuego; todas introducidas por los portugueses. A partir del siglo XVI, lo esencial de las mercancías introducidas por los europeos se constituía de estas armas, siempre con el pretexto de aumentar el poder de tal reino frente a sus vecinos y, al mismo tiempo, el poder de estos mismos vecinos contra el primero.

La venta de esclavos en los mercados del interior, tan frecuentemente mencionada para demostrar que los blancos no hacían más que comprar “inocentemente” lo que los mismo africanos les ofrecían, no era posible sin guerras previas y estas guerras no podían producir tantos esclavos sino con el uso de las armas de fuego. En efecto, a partir del siglo XVI, el objeto principal de la guerra en el África Central era la búsqueda de esclavos. En general, los vencidos en una batalla se retiraban en desbandada, perseguidos por los vencedores, quienes trataban de capturar vivos a los guerreros adversos, matando a los viejos. Después de lo cual, los vencedores volvían al campamento con sus presas. Algunos de estos cautivos sirvieron para crear en el África Central una creciente población esclava, a la disposición de la clase dirigente africana o de simples hombres libres aliados a los portugueses. En efecto, cada soldado presentaba sus presas al rey, debiendo entregarle la parte de las mismas le correspondía. Éste los utilizaba generalmente como soldados para otras guerras... Pero es evidente que, instaurada la costumbre, la mayor parte de los prisioneros de todas estas guerras eran vendidos a los europeos para su exportación durante siglos. Según el abate Proyart, en el siglo XVIII, la trata seguía siendo la principal actividad económica en el reino de Loango¹²⁰: los esclavos eran esencialmente prisioneros de guerra, que se vendían a veces inmediatamente en el mismo campo de batalla y otras veces en la costa. No se ha puesto suficiente énfasis en las duraderas enemistades que este uso creó entre los pueblos africanos. Ya se acabó la trata negrera atlántica, pero en el África Central, todavía subsisten guerras tribales, casi siempre muy cruentas, ofreciendo al mundo las horripilantes escenas de barbarie que son difundidas por todas las televisiones.

¹¹⁹ BAILE, Willy: *Description du Royaume de Congo et des autres contrées environnantes par Filippo Pigafetta et Duarte Lopes (1591)*. Compilation de OBENGA, Théophile : *Afrique Centrale précoloniale*. Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 32-35.

¹²⁰ PROYART, Abbé: *Historia de Loango, Kacongo y otros Reinos de África 1776*. Citado por OBENGA, Théophile: op. cit., pp. 149-160.

Además de estas guerras fratricidas, otras, más devastadoras todavía, eran lanzadas directamente por los portugueses. De hecho, la ruptura entre éstos y el reino del Congo en 1555 se debió a la reticencia del soberano a tolerar las exacciones negreras portuguesas. A su vez, esta ruptura provocó el acercamiento de los europeos hacia el reino de Ndongo, adonde oficialmente se instalaron en 1575. Beatrix Heintze afirma que desde entonces, la política portuguesa en el Ndongo consistió primero en la búsqueda de minas de plata. Pero después de la conquista de la región de Cambambe, al frustrarse tales expectativas, la adquisición de esclavos se situó entre las prioridades de la política portuguesa en Angola¹²¹. Desde entonces hasta los primeros decenios del siglo XVII, la exportación oficial de esclavos del puerto de Luanda se situó alrededor de los 10.000 anuales. Los portugueses adquirían esencialmente sus esclavos por medio de despojos de guerra, tributos, presentes, cobro de impuestos o por el comercio en los mercados africanos¹²². Pero entre todos estos medios, predominaba la guerra. Y a este respecto, Heintze precisa que los cautivos se conseguían menos en combate que durante la persecución de los fugitivos, sobre todo durante los ataques sorpresivos a las aldeas. La quinta parte de las presas pertenecía oficialmente a la Corona portuguesa y el resto se repartía entre los soldados portugueses¹²³. Hemos visto que los africanos hacían lo mismo, lo que indica su alto nivel de mimetismo y su adhesión a toda una cultura negrera. Pero según los datos que Adriano Parreira ha recogido de Cadornega, militar y negrero portugués del siglo XVII, los portugueses emprendieron unas 117 guerras entre 1603 y 1679 en el África Central. Los períodos más calientes fueron: de 1617 a 1620 con diecisiete guerras, de 1641 a 1642 con igual número de guerras. Ocho guerras fueron organizadas por los portugueses sólo en la región del Kisama entre 1603 y 1607 y cuatro otras en la región de Mbuila durante el mismo período. Solamente en 1607, los portugueses lanzaron cinco guerras en toda esta región¹²⁴.

¹²¹ HEINTZE, Beatriz: op. cit., p. 279.

¹²² *Ibidem*, p. 491.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ PARREIRA, Adriano: op. cit., págs. 99-109.



Mapa 1: las principales rutas comerciales con Luanda en el siglo XVII.
Fuente: HEINTZE, Beatriz, op. cit., p. 22

Son estas guerras las que acabaron con la independencia del reino de Ndongo. En efecto, se mencionan a partir de 1617 dos campañas de conquista particularmente devastadoras, conducidas sucesivamente por dos gobernadores portugueses: Luís Mendes de Vasconcelos (1617-1621) y João Correia de Sousa (1621-1623)¹²⁵. Fue precisamente éste el período del asiento de Antonio Fernández de Elvas, durante el cual la trata oficial introdujo en Veracruz las máximas cantidades de la historia negrera de la Nueva España. Se ha demostrado que más del 96% de estos cautivos eran embarcados en el puerto de Luanda¹²⁶, procediendo de regiones tan lejanas como Matamba, Benguela, Mpinda, Loango, Mayumba, etc.

Importa recordar que en la conducción de todas estas guerras, los portugueses recibieron un apoyo eficaz de parte de los africanos, como soldados alistados dentro de las mismas tropas portuguesas o gracias a ejércitos africanos aliados. El primer caso se daba dentro de lo que se llamaba "guerra negra", es decir un ejército auxiliar constituido por contingentes de flecheros ("negros de arco") prestados por jefes africanos que tenían contrato de vasallaje con los portugueses. En el segundo caso, se trataba de grupos de guerreros, que los europeos designaron con el nombre de "jagas". En realidad eran miembros del pueblo de los Imbangala, adeptos del rito guerrero del kilombo. Heintze dice de ellos que eran una casta nómada de guerreros que reclutaba sus combatientes entre la población sometida y que conseguía su unidad a través de una virulenta ideología guerrera y del entrenamiento militar. Eran tan bien preparados para la guerra, la caza y el comercio de esclavos que, a pesar de sus costumbres "bárbaras", los portugueses siguieron sirviéndose de ellos para conseguir sus objetivos militares y negreros¹²⁷. En efecto, los portugueses y esos jagas fueron, juntos o separadamente, un factor permanente de desestabilización en el África Central y Austral en los siglos XVI y XVII. Participaron en todos los actos de guerra promovidos contra los Estados de la región. Con la difusión de la guerra, bandas de jagas se multiplicaron por todas partes.

Es justo añadir a todo esto, la resistencia de los africanos a la atmósfera negrera que se difundía por toda el África bantú. Esta resistencia estaba siempre vinculada con una amenaza precisa: la de la esclavización de todo un pueblo o la de la invasión y dominación extranjeras. El primer caso se daba como reacción a la guerra que se generalizaba y a las frecuentes campañas de represalias lanzadas contra jefes africanos aliados que se ponían recalcitrantes o que no cumplían sus deberes de vasallaje: lo uno y lo otro eran eternos pretextos para lanzar guerras y capturar esclavos. Para evitar tales campañas punitivas, el medio más utilizado era la fuga. El segundo caso era ejemplificado por la reina de los Mbundu, Njinga a Mbandi, bautizada "Ana de Souza". Es el caso de un soberano africano particularmente sensible a la presencia europea, muy orgulloso de su poder y dispuesto a todo para defenderlo. Precisamente para poder hacer frente a los portugueses y a los grupos de jagas aliados a ellos, la reina Njinga tuvo que iniciarse al rito del kilombo de los Imbangala, cuya eficacia guerrera quedó amplia-

¹²⁵ HEINTZE, Beatrix: op. cit. págs. 284-300.

¹²⁶ NGOU-MVE, Nicolás: *El África bantú en la colonización de México*. Madrid, CSIC, 1994, págs. 130-135.

¹²⁷ HEINTZE, Beatrix: op. cit. p.281.

mente demostrada, para poder enfrentar a los mismos jagas. Ella y varios otros soberanos de la región adhirieron a este rito, que luego se difundió por todas partes. Dentro de esta preocupación por hacer frente a los portugueses, la reina Njinga emprendió también la táctica de sonsacar y liberar a los esclavos que los portugueses utilizaban como soldados, dentro de lo que ellos llamaban la “guerra negra”. Bien entrenados y muy disciplinados, estos ejércitos fueron muy eficaces en la resistencia de Njinga contra los portugueses.

Pocas veces se ha tomado en cuenta el que son los veteranos de todas estas guerras negreras, los que los españoles se pusieron a recibir en Veracruz por barcos enteros entre 1596 y 1640 durante los “asientos portugueses”. Es decir, en un gran porcentaje, individuos entrenados y familiarizados con las armas, incluso las armas europeas y buenos sabedores del uso y del gusto de los europeos por la violencia. Se trataba también de individuos acostumbrados a resistir militar y políticamente a la dominación de los europeos. Pues muchas veces las campañas militares portuguesas se terminaban con la ejecución de los jefes africanos y la deportación de otros hacia América. Por ejemplo, la gran ofensiva del gobernador Correia de Sousa contra Mani Casanje se terminó el 25 de mayo de 1622 con la captura y la embarcación de los jefes militares de esta región hacia Brasil¹²⁸.

2. LOS PRIMEROS NEGROS DE MÉXICO

Desde Hernán Cortés, es decir mucho antes de la “invasión bantú” en Nueva España, los españoles habían empezado a introducir en México, unos de sus domésticos negros que traían de Cuba o directamente de España y de Portugal, y con quienes ya compartían lenguas, religión, enfermedades, vicios y virtudes. Son todos estos cristianos, negros y blancos, los que se dedicaron a crear con los indios, esta sociedad que se quería pura y civilizada pero que, desgraciadamente, empezó muy temprano a deslizarse hacia una delincuencia generalizada.

La mezcla de las razas, el ocio, el vagabundeo y la violencia eran pues, desde el punto de vista de las autoridades administrativas y religiosas, los principales aspectos de esta delincuencia. De ello los negros no escaparon, y los documentos coloniales mexicanos sugieren también cierta adicción de estos primeros negros para el uso de la fuerza y de la violencia. Lo hacían contra los españoles, contra los indios y contra ellos mismos.

Para comprenderlo, hace falta notar que los primeros negros de México no eran todos esclavos. Varios de ellos eran hombres libres quienes, igual que los blancos, habían participado en la conquista de México. Varios casos son muy conocidos, como los de Juan el Negro, Pedro, Francisco de Antigue, Pedro Hernández, y otros más, de los que el historiador mexicano Arturo Motta dice que beneficiaron, como los demás conquistadores y como *vezinos*, de parcelas de tierra y varios otros privilegios en la ciudad de México,

¹²⁸ HEINTZE, Beatrix: op. cit. p. 297.

entre 1535 y 1562, es decir al principio de la instalación española¹²⁹. Se sabe también que uno de ellos, Juan Garrido, el más famoso quizás, entró en la historia como el hombre que, sembrando el trigo por primera vez en México, introdujo este cultivo en el continente americano...

2.1. Las licencias de portar armas

Llama la atención, al recorrer el Archivo General de Indias, la abundancia de las autorizaciones y las prohibiciones de portar armas que, durante todo el siglo XVI y los diez primeros años del siglo XVII, se hacían a los negros y mulatos de Nueva España. Además, tratándose de una población tan turbulenta y de una materia tan delicada, esta ambigüedad resulta extraña y no podía sino desembocar en una proliferación de las armas, no sólo entre los negros, sino también entre todos los demás habitantes de la Nueva España.

Como miembros de las huestes de la conquista, los primeros negros de México tenían también el privilegio de llevar armas. Por lo menos, según Aguirre Beltrán, cuando la conquista del Yucatán, Francisco de Montejo tenía algunos negros armados en su compañía; Pedro de Alvarado partió de México a la conquista del Perú al frente de un ejército del que formaban parte unos doscientos soldados negros¹³⁰...

Después de la conquista militar, los negros siguieron siendo estos mismos fieles compañeros de los españoles. Se encontraban por todas partes y lo hacían todo. Mejor todavía: cada español se honraba de hacerse ver rodeado de sus negros. Esto era un símbolo de prestigio, en una sociedad donde la etiqueta se respetaba rigurosamente. Algunos de esos negros conservaron el privilegio de portar armas. Pero más tarde este privilegio les sería otorgado sólo en circunstancias precisas: para el acompañamiento de funcionarios españoles o para "el ornato de su persona", cuando se trataba de "negros de paz" o que habían luchado contra los corsarios, los negros cimarrones o los indios chichimecas.

2.1.1. Para la guardia de funcionarios

Cuando fue nombrado virrey de Nueva España, Don Luís de Velasco recibió en abril de 1589 el derecho de introducir veinticuatro esclavos negros en tierra mexicana, desde España, para su servicio personal¹³¹. Pero después de su llegada a México, por "hallarse con dificultad en aquella tierra españoles que quieran servir y acompañar [lo]", el 19 de julio del mismo año, recibió del rey "licencia y facultad para que los esclavos negros que trugeredes en vuestro acompañamiento puedan traer armas"¹³².

En efecto, antes de él, Don Antonio de Mendoza había tomado una ordenanza que otorgaba a los colonos españoles el derecho de llevar armas, tanto ellos mismos como "los negros o moriscos pertenecientes a las personas

¹²⁹ MOTTA SÁNCHEZ, Arturo: "Negros no esclavos y conquistadores en la ciudad de México". In: *Antropología*, BO-INAH, n. 47, México, julio-septiembre de 1997, p.6.

¹³⁰ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: op. cit., pp. 19-20.

¹³¹ A.G.I.: México 1092, Cuaderno 12, Foja. 153 verso. 154 (2 de abril de 1589)

¹³² A.G.I.: México 1092, Cuaderno 12, Foja 198-198 verso (19 de julio de 1589)

oficiales: (ellos) podrán *tener y llevar* armas, conforme a mi ordenanza”¹³³. Se tomaron después varias medidas de este mismo contenido. Si es bien cierto que sólo debían aplicarse a los esclavos que pertenecían a las personalidades importantes de la sociedad mexicana, ningún español se sentía menos importante que otro. Ninguno, pues, aceptaba escoltar a otro. Todos, al contrario, se daban por bastante importantes como para tener cada uno el derecho de hacerse escoltar. En consecuencia, no quedaba más que los negros para escoltar a los españoles, pequeños o grandes. Así es como Jorge Vaeça y Carvajal, “Alguacil Mayor de la ciudad y puerto de Veracruz”, que tampoco encontraba a ningún español para servirle a él como escolta, se quejó de esto ante el Rey de España también. Para remediar a tal grave inconveniente, el 2 de abril de 1589, el Consejo de Indias le atribuyó cuatro negros armados para acompañarle en el ejercicio de sus funciones:

“...doy liçençia y facultad a vos el dicho don Jorge de Vaeça y Carvajal para que todo el tiempo que sirviereis el dicho officio de alguacil mayor de la dicha ciudad y puerto y sus términos y jurisdiccion podais traer y traigais quatro esclavos negros con armas y alavardas en vuestro acompañamiento para la execucion de mi justicia, con que no andando con vos no las puedan traer.”¹³⁴

Como él, varios otros funcionarios tuvieron que utilizar este mismo recurso, es decir a la utilización de los negros como escolta armada en la ejecución de sus misiones oficiales.

Y las autoridades coloniales se pusieron a emitir profusamente ordenanzas que atribuían a los funcionarios de toda categoría el derecho de hacerse acompañar por negros armados. Revelador de esta política es el caso de Gonzalo Cano Moctezuma, nieto del emperador azteca, que pidió al Rey de España el privilegio de hacerse acompañar, sólo, por dos negros armados de espadas, como aquéllos, precisaba él, que acompañan a los simples auxiliares de justicia y otros miembros de la Audiencia de México. En su respuesta del 7 de junio de 1602, el Consejo de Indias se asombra de que tanto mundo sea autorizado a hacerse acompañar por negros armados y pidió la lista completa de los beneficiarios de este privilegio, igual que la copia de las ordenanzas que les atribuyen este derecho¹³⁵. Aún así, el Procurador general de la ciudad de México pidió todavía al rey que:

“...el Alguazil Mayor, el Regidor de penas de cámara y Correo mayor, que son regidores de la dicha ciudad, traen negros con espadas y asimismo los scribanos de vienes de difuntos, los oficiales de la cruzada y otras personas. Atento a ello, [pidió] mandare las pudiesen traer también los demás regidores del dicho cavildo y escribano mayor del; pues no puede resultar ningún inconveniente. Antes es necesario se les de esta facultad por la jurisdicción que tienen para poder prender ynfragante delito...”¹³⁶.

¹³³ A.G.I.: México 350.

¹³⁴ A.G.I.: México 1092, Cuaderno 12, Foja. 153 verso. 154, (2 de abril 1589).

¹³⁵ A.G.I.: México 1093, Cuaderno. 15, Foja 237 verso.

¹³⁶ A.G.N.: Reales Cédulas Duplicadas, Exp. 62, vol. 8; Foja 59. (12/05/1625).

A lo que el rey de España contestó el 12 de mayo de 1625, mandándole al virrey Don Rodrigo Pacheco Osorio, Marqués de Cerralvo, que “probeáis lo que os pareciere conbenir”¹³⁷. Las consecuencias de tal política eran pre-visibles; sobre todo en términos de tentación: cédulas reales como la del 2 de abril de 1589, que atribuía cuatro negros armados a Vaeça y Carvajal, citada anteriormente, ofrecían a sus beneficiarios y a los mismos negros, innumerables posibilidades de abuso¹³⁸. En efecto, este funcionario era responsable de la vigilancia del puerto, de la ciudad y de toda la jurisdicción de Veracruz. La cédula precisaba, desde luego, que los susodichos negros sólo debían llevar armas cuando iban efectivamente acompañando al funcionario. Pero este último, sí podía y debía ejecutar su tarea por todas partes dentro de su jurisdicción, a todas horas del día y de la noche y, por consiguiente, hacer llevar armas a sus cuatro negros. Eso quiere decir que, de manera completamente legal, algunos negros podían encontrarse armados en los lugares más lejanos e incluso a horas muy avanzadas de la noche; total: en circunstancias propicias a todas las tentaciones, a todos los abusos y, naturalmente, a todos los desórdenes.

Lo más grave es que, tratando de situarse al mismo nivel de las personalidades oficiales, varios simples colonos españoles utilizaron muchos subterfugios para poder conseguir también decretos que les dieran el derecho de hacerse acompañar por negros armados. Y la costumbre se instaló, incluso entre los españoles más pobres. El 29 de octubre de 1601, el virrey Don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, se enfureció contra la vanidad de esos hombres humildes que querían compararse a la gente más poderosa, utilizando en esto negros y mulatos que podrían ser útiles en actividades productivas:

“... Por quanto muchas vezes ... se a notado y aduertido el excesso que se a yntroducido en esta tierra en rrazon del acompañamiento de negros y mulatos libres o esclavos por la gran costa que en esto haze la gente principal deste reyno sin efecto alguno de substancia ni de honrra ... y lo peor es fundando van a presunpcion personas que son pobres o lo estan por rrazon de sus deudas y muchas obligaciones, de ygualarse en esto a otras de maior pusible en grave perjuicio de sus cassas y del substento dellas y rremedio de sus hijos y hijas...se emplean en este género de seruicio ympertinente mucha cantidad de mulatos y negros que pudieran trauajar en las haziendas de minas, labranças y crianças y otras grangerías desta nueva España en que hay gran falta de gente... con la mucha dellos que esta entretenida en el ejercicio de acompañar por las calles a lo qual todo se allega que en este empleo uien conocido peligro de andarse como se andan muchos dellos en la mas parte del tiempo muy oçiosos y dados a uicios sacando las esclavas y hurtando las haziendas y leuantando rruidos y ocasionando muertes ...”¹³⁹

Cuando corrió en la ciudad de México el rumor de que un levantamiento había sido preparado por los negros durante una ceremonia que tuvo lugar en la noche del 24 al 25 de diciembre de 1608, los agentes encargados de la

¹³⁷ Ídem.

¹³⁸ A.G.I.: México 1092, Fojas.153 v-154.

¹³⁹ A.G.I.: México 24, Exp. 62-A.

investigación del caso descubrieron cosas completamente sorprendentes y bastante aterradoras, que detallaremos en adelante. Pero analizando la realidad y las causas de esta conspiración, el Doctor López Azoca, responsable de la pesquisa, evocaba en todo seis ordenanzas y cédulas reales que prohibían a los negros llevar armas, reunirse, etc. Según él, es el incumplimiento de estas disposiciones lo que había permitido a los negros concebir su golpe pues, “en la ciudad de México, cualquier hombrequito quiere ir acompañado por negros armados y se ha dejado a personas muy viles ocupar puestos que les permiten tener negros armados en su compañía: hasta la gente de baja categoría se pasean con esos negros. Es la razón por la cual muchos negros y mulatos llevan armas”¹⁴⁰. Este es también, seguramente, el caso de aquel célebre colono de Colima, que se paseaba con su esposa, acompañados con sus esclavos que ayudaban a la señora a subir y bajar del caballo¹⁴¹.

2.1.2. Para el “ornato de sus personas”

Pero lo más sorprendente es que, fuera de este derecho indirecto de llevar armas, otros negros y mulatos consiguieron licencias personales para portar armas públicamente. En efecto, las primeras medidas que se tomaron en Nueva España sobre esta materia iban en el sentido de la prohibición. Se puede suponer que, como siempre, tales medidas tenían el objeto de corregir algunos abusos cometidos por los primeros negros en el uso de las armas.

En efecto, una de estas medidas fue tomada a una fecha tan temprana como el 10 de octubre de 1537 por el primer virrey de Nueva España, Don Antonio de Mendoza. Bajo las penas más severas, prohibía a los negros adquirir y poseer cualquier tipo de armas. En sí mismas, las penas aquí previstas por el virrey sugieren la gravedad de los abusos que tal medida trataba de corregir. Decía:

“... Que persona alguna de cualquier condiçion y calidad que sea no sea osado de vender trocar ny dar en qualquier manera arma alguna ofensiva ny defensiva a negro o morisco libre ni esclavo ni yndio ninguno sin expressa licencia y mandado mio, so pena de muerte y perdimiento de todos sus bienes... y so la dicha pena mando que ningun negro ny morisco esclavo yndio tenga las dichas armas ny alguna dellas sin la dicha licencia...”¹⁴²

Sin embargo, importa notar que tanto ésta como las demás órdenes prohibitivas que se tomaron después en esta materia, encerraban siempre alguna forma de excepción. Eso era común en la legislación española de América; y quiere decir que las autoridades dejaban siempre la posibilidad de violar “legalmente” sus propias leyes. Por ejemplo, un año después de la ordenanza anterior, el 19 de noviembre de 1538, el mismo virrey tomaba otra, tratando de atenuar el rigor de la primera. Dice:

“... agora a mayor abundamyento lo declaro y proveo que assi se entienda y esto ha seydo y fue y es mi yntencion y por que los negros e moriscos que nuevamente vienen a esta Nueva España de fuera della no tienen noticia de dicho mando seyendo como es la dicha pena grave podra ser yncurrir en ella por ygnorancia proveo y mando que a los

¹⁴⁰ A.G.I.: México 73, ramo 1, n. 4. Relación del 8 de febrero de 1609

¹⁴¹ REYES, Juan Carlos: op. cit., p. 299.

¹⁴² A.G.I.: México 350.

tales negros y moriscos por traer y tener las dichas armas por la dicha causa no yncurran en la dicha pena hasta que haya pasado tres meses que aya estado en esta Nueva España y después de passado el dicho término yncurra en la dicha pena..."¹⁴³

Así es como, de excepción en excepción, se llegó a atribuirles a algunos negros y mulatos el derecho de portar armas personales. Así el 26 de noviembre 1593, el Virrey Luís de Velasco daba una licencia de tenencia y porte de armas al mulato Cristóbal Miguel de Villegas, "de color mulato,...que es quieto y paçifico y oficial de sastre y viue en la ciudad de la Ueracruz, donde siempre a acudido al seruicio de Su Majestad a las cosas que se an ofrecido con sus armas y caballo". Después de presentar toda una documentación para demostrar la realidad de sus servicios a favor del rey de España, como buen ciudadano, nuestro mulato recibió "licencia para que libremente pueda tener y traer la dicha espada y daga, para el dicho ornato y defensa de su persona, con que no la traiga en partes prohibidas a españoles por ordenanza"¹⁴⁴.

Fue también el caso de esta ordenanza del décimo virrey de Nueva España, Don Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros: el 9 de octubre de 1606, atribuía a Juan de Meza, negro libre de Pánuco y ganadero al servicio de Domingo de Acosta, colono español, el derecho de llevar armas, durante todo el tiempo que estuviera en el ejercicio de su oficio y "para el ornato de su persona"¹⁴⁵.

"... Por quanto Juan de Meza, negro libre y vezino de la ciudad y provincia de Pánuco me ha hecho relación que por ser aquella tierra frontera de indios de guerra y tener a su cargo las dichas haciendas de ganados de Domingo de Acosta tenía necesidad de traer armas de espada y daga para la defensa de su persona, mandase darle licencia para poderlas traer en las partes y lugares donde fuese... Y por mí bisto, por la presente doy licencia al dicho Juan de Meza para que en toda la ciudad y jurisdicción de la dicha provincia de Pánuco, libremente pueda tener y traer para el ornato y defensa de su persona una espada y daga..."

Los argumentos presentados por el solicitante, y aprobados por las autoridades, eran que se trataba de un "negro de bien", tranquilo y pacífico, que vivía en la frontera del territorio de los indios chichimecas, aquellos "indios de guerra" que seguían dificultando la extensión de la colonización española en las zonas septentrionales de la Nueva España.

En otro caso, es el argumento de la sangre española el que fue sostenido por el mulato Diego de Villegas, (¿pariente del primero?): el 19 de junio de 1607, él consiguió una licencia de tenencia de armas. Añadió a este argumento el de haber acudido muchas veces al lado de los españoles para luchar contra los negro cimarrones que se habían hecho fuertes en la región de Veracruz¹⁴⁶.

¹⁴³ A.G.I.: México 350.

¹⁴⁴ A.G.N.: Reales Cédulas Duplicadas, vol. 5, Exp. 305.; Foja. 81.

¹⁴⁵ A.G.N.: Íbid. Vol.5; Exp.238, Foja.62.

¹⁴⁶ A.G.N.: Reales Cédulas Duplicadas, exp. 815, Foja. 201, verso.

El 11 de agosto de 1620, el virrey de Nueva España otorgó una licencia de tenencia de armas a un Marcial Ramírez, mulato, hijo del Gobernador Luís Ramírez y propietario de 30 mulas de carga. Con sus carretas, transitaba por los caminos mexicanos, transportando la plata de Su Majestad y de los españoles, igual que otras mercancías. Y como los caminos eran poco seguros, él tenía la costumbre de llevar armas para su defensa, en la ejecución de su trabajo. Pero las autoridades se lo prohibieron súbitamente. Después de varios pleitos, el virrey debió restablecerle su derecho de portar las dichas armas¹⁴⁷. Algunos días más tarde, el 25 de agosto 1620, el mulato Nicolás Rodríguez, dueño de unas recuas de mulas, encargado igualmente de transportar el oro desde las minas de Guanajuato hasta la ciudad de México y de abastecer a los mineros a la vuelta, recibió licencia para portar “espada y daga”, únicamente durante el ejercicio de sus tareas. Él tenía también fama de ser un hombre pacífico, de vivir casado con una india con la que había tenido numerosos hijos. El privilegio de portar armas le fue otorgado, según afirma el documento a manera de justificación, para su seguridad personal, la de los bienes que él transportaba y, naturalmente el de la Corona¹⁴⁸.

Circunstancias particulares forzaban a los españoles a atribuir armas a los negros. Citemos un solo caso entre varios: el enemigo más principal del imperio español en América era representado por los piratas y los corsarios, quienes rondaban por el Atlántico y el Pacífico. En Nueva España, los puertos de Veracruz y Acapulco y sus alrededores eran pues sus frecuentes blancos. Para su defensa, frecuentemente se formaban ejércitos improvisados. Los negros y mulatos constituían a menudo más del 20% de estas fuerzas. Decretos de reclutamiento precisaban entonces, que los negros y mulatos debían constituir la infantería, es decir las tropas de primera línea¹⁴⁹. En tales ocasiones, a los negros y mulatos que aceptaban alistarse, se les otorgaba el derecho de llevar armas. En Panamá, tales negros eran frecuentemente premiados otorgándoles la libertad...

La observación de los archivos permite notar una actitud ambigua de las autoridades en un asunto tan sensible, sobre todo tratándose de una población tan turbulenta como los negros. En efecto, a partir de 1550, la Audiencia de México estaba prácticamente sumergida de correspondencias que emanaban de los habitantes españoles de la ciudad, para quejarse de la arrogancia de los negros portadores de armas, de los robos y de los crímenes que ellos cometían en todas partes donde se reunían para bailar o para jugar. E incluso, se empezó a hablar de su tendencia a sublevarse. Se temía, particularmente, que se aliaran con los indios, con los corsarios y piratas, para fomentar algunos golpes contra la monarquía española. Pero simultáneamente a esta situación, bajo los argumentos más diversos, estas mismas autoridades atribuían a más y más negros el derecho de portar armas tanto para escoltar hasta los españoles más pobres como para ellos mismos, “para el ornato de su persona”. Tal actitud no podía sino desembocar en la proliferación de las armas entre los negros de la Nueva España.

¹⁴⁷ A.G.N.: Íbid, Vol. 16, Exp. 362-363, Foja. 187 verso.

¹⁴⁸ A.G.N.: Íbid, Vol. 16, Exp. 378, Foja. 194

¹⁴⁹ REYES, Juan Carlos: op. cit., p. 305.

2.2. La proliferación de las armas

Durante mucho tiempo, las disposiciones oficiales y la práctica diaria hacían de los negros los cómplices de los españoles en la utilización legal de las armas y de la violencia; y este fenómeno no era exclusivo a la Nueva España. En efecto, en una cédula real emitida en 1621 contra los negros de Cartagena de Indias, el Rey Felipe IV dijo: "Hay muchos negros y mulatos cuya turbulencia ha causado muertes, robos, delitos y otras fechorías, debido a que las autoridades judiciales les habían permitido (como favoritos o esclavos de miembros de la Inquisición, de gobernadores, de militares o de religiosos) llevar armas y cuchillos. Bajo su protección, los negros se dan muchas libertades, perturbando la paz pública"¹⁵⁰. Por todas partes en la América española pues, muchos negros, protegidos por sus amos, usaban y abusaban de la violencia a sus propios fines.

Sin embargo, todos los negros no tenían el derecho de llevar armas. Entonces, aquéllos que no gozaban de este privilegio se las procuraban a pesar de todo; pero al no poder llevarlas abiertamente, escogían las más discretas. El 18 de octubre 1579, el virrey Don Martín Enríquez había escrito al Consejo de Indias que los negros eran uno de los problemas de los que convenía ocuparse con toda prioridad en este país:

"Los negros son una de las cosas con que se a de tener mas particular cuenta en esta tierra y así la tengo y aunque las armas se les prohíben traen unos cuchillos escondidos y como arma secreta y aparejada para qualquier trayçion son muchas las muertes que unos a otros y a yndios y aun a españoles hazen porque no ay herida que por la mayor parte no sea mortal y la pena a los que se hallan con cuchillos es azotallos de la que se les da a ellos muy poco. Y como V.Md. fue seruido que no se jecutase la pena que se les solia dar en el tiempo de Don Antonio de Mendoça y Don Luís de Velasco que era capallos lo qual temian terriblemente y se ejecutava asta algunos años depués de yo vine a llegado y ua en tanta disoluçion..."¹⁵¹.

Y se ve en este texto como, hacia finales del siglo XVI, iban creciendo paradójicamente el laxismo de los colonos y de las autoridades y el temor de todos hacia los negros. Y, de una manera o de otra, se llegó a una verdadera proliferación de las armas entre los negros, luego finalmente, a una promoción de la delincuencia y de la violencia negras en México. Hasta en el Michoacán, muchos negros y mulatos provistos de toda clase de armas, sembraban el terror entre los criadores españoles de ganado, obligándoles a abandonar sus haciendas. En esta época, el virrey de la Nueva España era Don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey. Este virrey hizo de los negros una pintura bastante espantosa, que realmente no tiene nada que ver con los estereotipos del esclavo negro dócil y sumiso, y que más bien recuerda la atmósfera negrera del África bantú de entonces, hundida en la violencia y la inseguridad. Describía así las fechorías y abusos de esta gente,

¹⁵⁰ ORTIZ, Fernando: *Los negros esclavos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 403.

¹⁵¹ A.G.I.: México 20, exp. 29, Foja. 2.

antes de prohibirles el poseer y portar pública o secretamente armas de cualquier tipo:

“... Por quanto Pedro Méndez Dellanos vecino desta ciudad me a fecho relacion que el tiene unas haciendas en la provincia de Michoacán de ganados mayores y que por su contorno andan muchos negros y mulatos libres y esclavos con armas, lanças, cueras de ante, espadas, dagas, gorgazes, dexarretaderas y otras armas ofensivas y defençivas causando muchos arborotos, muertes y cometiendo otros excesos por ser gente velicossa y bisiossa por lo qual hera causa de que las dichas haziendas y las de otros criadores de ganados de aquel contorno las perdiessen y depoblasen por ser los dichos negros y mulatos ladrones e ynsolentes...”¹⁵²

Como portadores de esta diversidad de armas y autores de asesinatos, de riñas y de desórdenes diversos, los negros eran temidos. Por los indios, por supuesto; pero también por los españoles. Prueba de ello es esta anécdota relatada al Consejo de Indias por el virrey Martín Enríquez, en una correspondencia fechada del 28 de abril de 1572 que decía:

“... subcedio lo que aqui es muy por ordinario dezir unas vezes que se leuantan los yndios y otras vezes que ya se levantan los mestizos y mulatos y otras que ya se leuantan los negros y asi aora se dixo que los yndios y mulatos y mestizos se querian leuantar y fue cossa que no tubo ningun fundamento y de auerse dicho esto echan otra fama diziendo que los negros se querian leuantar y tienen con esto a los alcal-des y con dezir que los que lo auian dicho eran unos negros que estauan huidos en Sancto Domingo por vellaqueria que auian echo los quales estauan alli en el patio fuera de la iglesia mandan que los vayan a prender y con buena orden la qual no guardaron los que lo auian de secutar. Entranse los negros huyendo en la iglesia adonde auia mucha gente y los que los auian de prender tras ellos y como la gente estaua alterada delo que antes se auia dicho de los negros alborotaronse los que estauan en la iglesia mas de lo que era menester...”¹⁵³.

Y, fue tremendo el pánico, la desbandada general dentro de la iglesia...

En una sociedad generalmente insegura e inquieta, el miedo que particularmente inspiraban los negros era tal que, cualquier negro era sospechoso de traer planeado algún golpe torcido y peor cuando pasaban de uno. Cualquier rumor sobre ellos podía provocar los mayores disturbios. Y hasta los agentes encargados de la captura de los sospechosos negros perdían su eficacia y prudencia. Tanto en las ciudades como en el campo, los negros parecen haber sido, solos o en asociación con malhechores españoles y mestizos, el único grupo, además de los corsarios, de quienes las autoridades españolas temían los peores peligros.

Por ejemplo, el 8 de marzo de 1608, el Licenciado Francisco de León, miembro de la Audiencia de México, describía al rey de España las amenazas que hacían pesar sobre la Nueva España los bandoleros y vagabundos (quienes eran sobre todo mulatos y mestizos) y los negros. Sobre estos últi-

¹⁵² A.G.N.: Ordenanzas vol.2, fol.105

¹⁵³ A.G.I.: México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.

mos, decía el funcionario que su número creciente daba inquietud pues, para cada español, había por lo menos diez negros.

"... Este reyno a comenzado a padecer mucho trabajo por salteadores y gente vagabunda y perdida que le inquieta y como es tan largo y despoblado y la campaña esta siempre llena de mulatos mestizos y baqueros que viven en las estancias como barbaros teniendo muy buenos cavallos y armas en que son mas diestros que los hespañoles es cossa que puede dar cuidado pues sabemos que en assia donde ay ciudades fuertes y çercadas gente deste genero ha dado en que entender... Tambien pudiera dar cuidado lo mucho que creçe el numero de los negros que ay en este reino pues para cada hespañol ay diez u mas y son mas temidos de los indios y como se ha visto en ocasiones pasadas y ellos lo comunican en sus juntas y conversaciones conoçen muy bien la ventaja que tienen y assi podria ser que conviniesse acortar las liçencias de tantos navios como vienen cargados de negros... Y no es de tan poca consideracion este negocio que ia no haia lugares o ranchos de a mas de 400 negros cimarrones que en lugares fuertes y montuosos estan leuantados y acometen y desvalijan a quadrillas muy grandes de pasajeros como cada dia lo vemos con harta confusion de ver que no haia para esto remedio¹⁵⁴.

Las autoridades estarían, según este texto, verdaderamente obsesionados por los negros. Lo más aterrador para ellas era el creciente número tanto de los que seguían siendo esclavos como de los cimarrones, estos rebeldes que rechazaban la esclavitud. Lo que más llama la atención es que estas mismas autoridades establecían el vínculo de todo esto con África, de donde llegaban tantos negros bárbaros, belicosos, saltadores y conspiradores...

De todo lo anterior, se ve claramente que la proliferación de las armas entre los negros se deslizó primero hacia una delincuencia "ordinaria" que luego se generalizó antes de transformarse en un verdadero problema político.

Finalmente, puede afirmarse que, desde el comienzo, la presencia africana en México quedó estrechamente vinculada con la conquista española, con la utilización de las armas, con la violencia. En el espíritu de los indígenas que sobrevivieron a las guerras de conquista, los negros no eran más que conquistadores de otro color, unidos a los demás por la misma lengua, los mismos usos, el mismo gusto de la violencia y de la injusticia... Progresivamente, se tejó entre africanos y españoles unas relaciones bastante ambiguas, hechas de respeto, de desconfianza y de rivalidad. Esta relación nos es sugerida por este caso litigioso al que fue mezclado el célebre Juan Garrido: el 3 de junio 1523, le fue reclamada, delante de los tribunales, cierta suma de dinero que debía a otro vecino español pero que él se negaba a devolver¹⁵⁵. En esta sociedad todavía nueva, el negro trataba obviamente de hacerse un lugar entre los españoles, imponiéndose incluso por la fuerza, legal e ilegalmente. Pero sus congénere españoles lo percibían cada vez más co-

¹⁵⁴ A.G.I.: México 72, R., 12-178.

¹⁵⁵ MOTTA SANCHEZ, Arturo: "Negros no esclavos y conquistadores en la ciudad de México". In: *Antropología*, Boletín oficial del INAH, n°47. México, julio-septiembre de 1997, p.6.

mo un competidor. Esta evolución de las relaciones entre negros y blancos del México colonial se percibe todavía a través el gran número de decretos emitidos a finales del XVI y a principios del siglo XVII, y tendente a reducir la libertad de los negros para controlarlos más. En esta lógica, se les prohibió también poseer perros y ganado¹⁵⁶.

3. LA REPRESIÓN DE LA VIOLENCIA NEGRA

Cualquiera que hayan sido sus antecedentes y su origen, la violencia entre los negros era siempre desencadenada por el trato que ellos recibían de sus amos. Casi en todo caso, esta violencia era primeramente verbal pero grave, ya que, profundamente herido por alguna injusticia, el esclavo lanzaba a la cara de su verdugo los perores insultos contra la fe cristiana y sus símbolos (“¡Me cago en Cristo y en su puta madre!”). Se ponía entonces en marcha la mecánica de la rebelión-represión.

Ahora bien, en materia de represión de la criminalidad como en varios otros aspectos, los españoles, las más de las veces, no hicieron más que implantar en tierra azteca los organismos que, en España, ya habían demostrado ser eficaces. Ha llamado la atención de los especialistas el que algunos de estos órganos se hayan aplicado igualmente a los negros, mientras que eximían a los indios. Es olvidar por un lado que a su llegada a México, los blancos y los negros vivían ya juntos en Europa mucho antes del descubrimiento de América. Es olvidar también que por otro lado, no todos los africanos eran tan neófitos como los indios. En efecto, muchos negros, sobre todo los del África Central, venían tan evangelizados como los indios en su tierra, como lo comprobó en Cartagena de Indias el Padre Alonso de Sandoval¹⁵⁷.

Además de esta reconducción en América de organismos represivos españoles, medidas puntuales y extraordinarias se tomaban frecuentemente para contrarrestar la erupción (generalmente sorpresiva) de los cimarrones, de los que siempre se sospechaba que tenían alguna connivencia con los esclavos de las ciudades. Muchas de estas medidas se encuentran expresadas en leyes, reales cédulas u ordenanzas que trataban de secretar normas más idóneas y globales para responder a casos imprevistos o que en España no se habían podido prever, para hacer frente a una conducta cada vez más violenta de los negros.

3.1. Los órganos represivos

Después del descubrimiento de América, la alianza entre el Estado español y la Iglesia católica ponía indistintamente la definición y la represión del delito, del crimen y del pecado bajo su responsabilidad común, con, de vez en cuando, la intervención de la iniciativa privada española. Hubo así la Audiencia Real de la ciudad de México, cuyos poderes se extendieron a menudo en todo la Nueva España, la Santa Hermandad, cuyas células se

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.8.

¹⁵⁷ SANDOVAL, Alonso de. : *De Instauranda Aetiopum Salute. Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 441.

crearon en otras provincias, los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición e innumerables comisiones puntuales atribuidas a individuos, para combatir la delincuencia y “asegurar” la nueva sociedad.

3.1.1. La Audiencia de México

El gobierno español de México fue asumido en primer lugar, al nombre del Rey de España, naturalmente por Hernán Cortés desde el 13 de agosto de 1521, como “Adelantado”, Gobernador, Juez supremo y Capitán General. Con todos estos títulos, era capacitado para ejecutar la justicia y reprimir todo comportamiento susceptible de poner en peligro el establecimiento español y la propagación de la fe cristiana. Así es como hizo ejecutar algunos de sus compañeros quienes se habían hecho culpables de desviación. Pero la nueva tierra dependía todavía administrativamente de la Audiencia de Santo Domingo, creada en 1511. Es el 9 de noviembre de 1527 cuando será erigida en una Audiencia autónoma, llamada “Audiencia Real y Cancillería de México” e inspirada del modelo de la Audiencia de Valladolid. Pilar Aurregui precisó que la Audiencia de México fue creada para reemplazar a Cortés, cuyo poder parecía exorbitante y contra quien se amontonaban quejas de sus numerosos rivales y enemigos¹⁵⁸.

En 1528, fue transformada en un “Audiencia Gobernante”, organismo colegial constituido de cinco miembros y presidido justamente por el célebre Beltrán Nuño de Guzmán, el émulo de Cortés. Esta primera Audiencia, investida de poderes administrativos y judiciales, gobernó hasta en 1530, cuando fue sustituida por una segunda, presidida por el antiguo obispo de Santo Domingo, Sebastián Ramírez de Fuenleal. Cuando en 1535, el conjunto del territorio azteca bajo dominio español fue erigido en virreinato bajo el nombre de “Nueva España”, es Don Antonio de Mendoza quien fue nombrado a su cabeza como primer virrey, acumulando también la función de Presidente de la Audiencia de México. Con la extensión progresiva del territorio de la Nueva España, tres otras Audiencias fueron creadas: la de Guatemala en 1543, con sede en la ciudad del mismo nombre, la de Nueva Vizcaya en 1548, en Guadalajara, y la de las Filipinas en 1583, que residía en Manila. La Audiencia de Guadalajara funcionará siempre como una dependencia de la de México, que quedó presidida mucho tiempo por el virrey. La Audiencia de México se componía de un Presidente, de Oidores y de Alcaldes, cuyo número varió con el pasar del tiempo.

Pero la función del virrey de la Nueva España como presidente de la Audiencia de México era sólo teórica: como representante del Rey de España, el virrey encarnaba los poderes del Estado y, a este título, su papel se limitaba a firmar las sentencias pronunciadas por los Oidores. Pues, cuando el virrey no era un jurista de formación, no tenía competencia para intervenir en asuntos de derecho y no podía si quiera pronunciarse sobre materias de derecho.

¹⁵⁸ ARREGUI ZAMORANO, Pilar: *La audiencia de México según los visitantes (siglos XVI y XVII)*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001, p. 14.

Así, los primeros Oidores de la Audiencia de México, nombrados en 1527, eran cuatro juristas: Juan Ortiz de Matienzo, antiguo Oidor de la Audiencia de Santo Domingo, Alonso de Pareda, Francisco Maldonado y Diego Delgadillo. Pero muy rápidamente el número de cuatro oidores resultó insuficiente: en 1556, pasará a 5 y luego a 6. Hacia 1597, se llegó a ocho oidores y a la separación de sus competencias entre materias civiles y las criminales¹⁵⁹.



Las tres "Audiencias" de la Nueva España sin las Filipinas.

Fuente: BENASSY, Marie-Cécile: *La sociedad colonial Hispanoamericana*. SEDES, París, p.42;

Pero el verdadero corolario de esta multiplicación de los negocios fue la creación en 1568 dentro de la Audiencia, de una sección especial encargada de los casos criminales, para dejar a los Oidores el cuidado de ocuparse de los asuntos civiles: la "Sala del Crimen". Sus miembros serán conocidos como "Alcaldes del Crimen". Son al principio tres: Lope de Miranda, Juan de Maldonado y Francisco Sande. En 1603, a petición de la misma Audiencia, este número se subió a cuatro. Con el pasar del tiempo, algunos "alcaldes del crimen" serán elevados al grado de Oidor, que era inmediatamente superior.

Además de los Oidores y de los "alcaldes", había también la función de "procurador" o "fiscal", que al principio fue ejercida por algunos Oidores, para casos penales. Es en 1532 cuando se nombrará, provisionalmente, al primer procurador, en la persona de Rodrigo de Sandoval. Sólo en 1534, Antonio Ruiz de Morería será el primer procurador permanente de la Audiencia de México. A partir de aquel momento, la Audiencia tendrá siempre un "fiscal" encargado tanto de asuntos penales como de asuntos criminales. Es sólo más tarde (1596), a causa de una cantidad considerable de trabajo,

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 26.

cuando se nombrará a un “Fiscal del Crimen” responsable exclusivamente de las causas criminales. El ascenso profesional en la carrera iba de “Fiscal” a Oidor, pasando por “Alcalde”. Pero hubo también, de vez en cuando, algunas funciones intermediarias, las de canciller, de tesorero, de alguacil mayor, de portero de archivero, etc. El “Alguacil Mayor” tenía bajo sus órdenes simples alguaciles y, entre éstos, un “Alguacil de Vagabundos” encargado de reprimir, no sólo el vagabundeo, sino igualmente el ocio, el robo, los juegos y todas las otras diversiones consideradas como delitos.

La Audiencia de México era el órgano superior de justicia en su jurisdicción y tenía competencia sobre todas las causas criminales y penales ya tratadas en las instancias sucesivas.

Los Oidores tenían competencia en primera instancia sobre los pleitos civiles y criminales en un perímetro de cinco leguas alrededor de la sede. Pero a partir de 1530, no tenían más competencia en este perímetro, que sobre causas criminales. Los “alcaldes ordinarios” se ocuparon entonces, en primera instancia, de las causas civiles. A partir de la creación de la Sala del Crimen dentro de la Audiencia, eran los Alcaldes del Crimen los que tenían competencia sobre las causas criminales en las provincias.

Entre todos esos funcionarios de justicia, a los que veremos más frecuentemente ocuparse de la represión de la delincuencia negra entre los siglos XVI y XVII, son los Alguaciles de Vagabundos, los Alcaldes del Crimen, los Fiscales del Crimen y en general los miembros de la Sala del Crimen.

Desde el 19 de junio de 1568 hasta el 11 de julio de 1667, fueron nombrados los siguientes Alcaldes del Crimen en la Audiencia de México: Don Juan Maldonado (19 de junio de 1568)¹⁶⁰, Don Hernando de Robles (27 de abril de 1574)¹⁶¹, Tomas de la Cámara (24 de abril de 1580)¹⁶², el Doctor Luís López de Açoca (8 de mayo de 1601)¹⁶³, Licenciado Diego López Bueno (23 de diciembre de 1607)¹⁶⁴, Licenciado Juan de Valasco y Horozco (1° de noviembre de 1610)¹⁶⁵, Don Diego Gómez de Mena (11 de julio de 1615)¹⁶⁶, Licenciado Diego López Bueno (11 de julio de 1615)¹⁶⁷, Doctor Lorenzo de Terrones (3 de julio de 1616)¹⁶⁸, Licenciado Don Gaspar de Vedoya y Caruajal (25 de abril de 1626)¹⁶⁹, Don Luis B. Montalvo (30 de octubre de 1635)¹⁷⁰, Doctor Manuel de Villargoitia (20 de mayo de 1637)¹⁷¹, Don Pedro de Oross (19 de enero de 1640)¹⁷², Don Juan Manuel de Sotomayor (24 de diciembre de 1645)¹⁷³, Don Albaro Faez Valdez (13

¹⁶⁰ A.G.I.: Contratación 5788, L. 1/1/28 verso-29 verso.

¹⁶¹ A.G.I.: Contratación 5788, L. 1/1/86 recto-verso.

¹⁶² A.G.I.: Contratación 5788, L. 1/1/139 recto-verso.

¹⁶³ A.G.I.: Patronato 293, N.23, R.37/1/1-2

¹⁶⁴ A.G.I.: Indiferente 449, L. A1/1/339

¹⁶⁵ A.G.I.: Contratación 5788, L. 2/1/39 verso-40 verso.

¹⁶⁶ A.G.I.: Contratación 5788, L. 2/1/118 recto-verso.

¹⁶⁷ A.G.I.: Indiferente 450, L. A4/1/134-135.

¹⁶⁸ A.G.I.: Contratación 5788, L. 2/1/129 recto-152 verso.

¹⁶⁹ A.G.I.: Contratación 5788, L. 2/1/330 recto-331 verso.

¹⁷⁰ A.G.I.: Contratación 5789, L. 1/1/ 247 recto-248 verso.

¹⁷¹ A.G.I.: Contratación 5789, L. 1/1/ 308 verso-309 verso.

¹⁷² A.G.I.: Contratación 5789, L. 1/1/364 verso-366 verso.

¹⁷³ A.G.I.: Contratación, 5789, L. 1/1/526 recto-527 verso.

de septiembre de 1656)¹⁷⁴, Don Miguel de A gusto (4 de mayo de 1662)¹⁷⁵ y Don Frutos Delgado (11 de julio de 1667)¹⁷⁶.

Entre toda esta gente, llama particularmente la atención la actuación del Doctor Luís López Azoca y el Licenciado Diego López Bueno contra los delincuentes y conspiradores negros.

3.1.2. La Santa Hermandad

Además de las Audiencias de México y de Guadalajara, cuyos territorios eran vastos y poderes extensos, había también las municipalidades, llamadas "cabildos" o "ayuntamientos". Tenían, ellas también, poderes administrativos y judiciales. En lo que concierne la ejecución de la justicia, sus prerrogativas parecen confundirse con las de la Santa Hermandad.

El primer acto de gobierno español realizado en el continente americano fue la creación por Hernán Cortés, el 22 de abril de 1519, de la ciudad y de la municipalidad de Veracruz, bautizada como "Villa Rica de la Vera Cruz", y la primera autoridad municipal de la Nueva España fue ejercida por el conquistador Francisco de Montejo. Más tarde, el 13 de agosto de 1521, después de la caída de México-Tenochtitlán, Cortés fundó en Coyoacán, la segunda municipalidad del país¹⁷⁷.

La fundación de las ciudades formaba parte de las principales obligaciones a las que se comprometían los conquistadores españoles al embarcarse para el Nuevo Mundo. En toda la América española, el Cabildo o Ayuntamiento fue la estructura administrativa de base y el núcleo del asentamiento español, punto de partida de la conquista y de la colonización. Al principio, había "cabildos" para los indios y otros para los españoles. Los primeros se cargaban sobre todo de percibir los tributos, distribuir la mano de obra a los españoles y facilitar el desarrollo de la evangelización.

Los "cabildos" españoles tenían como función la ejecución de la justicia, efectuada por los "alcaldes ordinarios" tanto para las causas civiles como para las causas criminales. Los cabildos españoles se encargaban también de la administración municipal, asegurada por los "regidores". En materia judicial, los cabildos eran también tribunales de apelación, incluso para las sentencias que ellos mismos habían pronunciado. Pero el poder de estos funcionarios locales fue mitigado a menudo directamente por el nombramiento de jueces especiales por el Rey. En materia administrativa, es el "cabildo" el que debía ocuparse de la limpieza y mantenimiento de la ciudad, de la red de comunicaciones, del reglamento de los negocios económicos, de la percepción de los tributos, de la visita a las prisiones, de la gestión de las tierras municipales...

El "Ayuntamiento" era presidido por un "Corregidor" y se componía de varios "Alcaldes Ordinarios", de "Regidores" y de varios otros funcionarios y entre ellos, el "Alguacil Mayor" o jefe de la policía municipal y el "Alcalde de Hermandad"...

¹⁷⁴ A.G.I.: Contratación, 5789, L. 2/1/194-196 verso.

¹⁷⁵ A.G.I.: Contratación, 5789, L. 2/1/293-295 verso.

¹⁷⁶ A.G.I.: Contratación, 5790, L. 1/1/30-32.

¹⁷⁷ HERNÁNDEZ GAONA, Pedro Emiliano: *Derecho municipal*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001, p. 14.



Soldados de la Santa Hermandad armados de lanza, daga y espingarda

En España, el antecedente más directo de la “Hermandad” mexicana era la “Santa Hermandad Nueva”, organismo creado por los Reyes Católicos el 15 de junio 1476 en Valladolid, para intentar restablecer la autoridad real, amenazada por la nobleza castellana que, desde el Rey Enrique IV, se negaba a someterse, arrastrando a toda la sociedad en un desprecio total de las leyes y una relajación de los usos donde crímenes y delitos de toda clase quedaban impunes.

Las numerosas atribuciones asignadas a este organismo desde su creación, le impusieron una estructura jerarquizada, a la vez como una fuerza militar encargada del mantenimiento del orden público, y como un cuerpo judicial dotado de tribunales propios donde los prisioneros eran juzgados. Como fuerza militar, la Hermandad española tomó una parte activa en la expulsión de los musulmanes de Granada en 1492. Pero se distinguió todavía más en la lucha contra los crímenes cometidos en zona rural o incluso en ciudades y cuyos autores se escondían en el campo.

La Hermandad española tenía sus jueces o *alcaldes*, instalados en las ciudades y aldeas de alguna importancia. Los habitantes de cada aglomeración debían contribuir económica y militarmente, so pena de multas, al funcionamiento de la institución. Este método la dotó rápidamente de medios hacendistas considerables, que le permitieron conseguir un gran éxito en la restauración de la autoridad real y el desarraigo de la criminalidad y de la delincuencia. Para capturar a los malhechores, se anunciaba públicamente al son de campanas, el paso de la tropa, *la cuadrilla*, en cada aglomeración. Cuando el malhechor era capturado, se lo conducía al lugar donde había cometido su destajo y se le aplicaba la ley en el acto...

Las fuentes actualmente disponibles divergen en cuanto a los objetivos primeros y a la fecha de instalación de la Santa Hermandad en la Nueva España. En efecto, para los unos, este instrumento represivo fue creado especialmente para combatir a los esclavos negros rebeldes. Así es como en 1533, según Lourdes Mondragón, Luís de Velasco, preocupado por el número elevado de negros que residían en la ciudad de México y sensibilizado por las advertencias de su predecesor, el virrey Antonio de Mendoza, sobre el comportamiento rebelde de los africanos, estableció una milicia civil llamada "Santa Hermandad"¹⁷⁸. Pero, según la "Recopilación de Leyes de Indias", fue sólo el 27 de mayo de 1631, cuando el Rey Felipe IV tomará una ley que decretaba la instalación en América, en ciudades, aldeas y otros lugares escogidos por las autoridades coloniales, del cargo de "Provincial de la Hermandad". Sus agentes tenían competencia sobre los blancos y los negros, pero no sobre los indios. El objetivo de esta estructura era poner un freno a los excesos que cometían, en los lugares desiertos e inhabitados, los numerosos ociosos, vagabundos y gente perdida que vivían a las Indias, al gran perjuicio de los viajeros y de los habitantes de lugares desiertos, sin compañía que pudiera socorrerlos¹⁷⁹.

Entre estas dos indicaciones, tenemos una serie de eventos que permiten comprender, por lo menos, las dificultades de la creación de la Santa Hermandad en la Nueva España.

Por ejemplo, ya el 13 de diciembre de 1595, el rey de España transmitía a los miembros de la Audiencia de México una correspondencia que le había dirigido un Don Cristóbal de Ontiveros, rico habitante de la ciudad y propietario de estancias de ganado, quejándose de la dificultad que tenían, él y los demás ganaderos, para conservar sus bestias contra los ladrones que pululaban en los campos. A él solo, le habían robado mil quinientas cabezas, sin que la justicia ordinaria pudiera hacer nada. Frente a esta situación, el interesado pedía al Rey introducir en Nueva España la Santa Hermandad, tal y como ya existía en España y en el Perú. Pues eso no traería ningún inconveniente; por lo contrario, sería muy útil y serviría al bien de todos. Consultado el Consejo de Indias, el rey pidió a las autoridades de México, Audiencia y Ayuntamiento, explicar por qué la justicia local no intervenía en estos casos y avisarle si en efecto sería conveniente instalar la Hermandad en Nueva España¹⁸⁰.

El 11 de noviembre de 1602, la Municipalidad de México confirmaba al rey de España la necesidad de instalar la Santa Hermandad en todo este virreinato. A la vez, le anunciaba que precisamente estaban trabajando sobre la forma que podría tomar esta institución. Recordaba que varias veces se había pedido fundar una Hermandad semejante a la de España, para sancionar los delitos que se cometían en los campos. Pero no se había concretado aún. Y, con la población que crecía, y con la pobreza de la tierra, las agresiones, los robos y los asesinatos se producían impunemente en los campos

¹⁷⁸ MONDRAGON, Lourdes: *Esclavos africanos en la ciudad de México; el servicio doméstico durante el siglo XVI*. México, Ediciones Euroamericanas, 1999, p. 64.

¹⁷⁹ *Recopilación de Leyes*, Libro V, Título IV, Ley Primera.

¹⁸⁰ A.G.I.: México 1092, Cuaderno 14, Foja 301 verso-302.

y en los caminos pues, la justicia de las ciudades no podía intervenir tan prontamente como sería necesario. ...¹⁸¹

Varios documentos del Archivo General de Indias nos indican que, por real cédula del 23 de junio de 1603 dada en Burgos, el rey de España ordenó y mandó al virrey, presidente y oidores de la Nueva España que se fundara y pusiera en la ciudad de México y por todas partes donde convenía, la justicia y los "alcaldes" de la Hermandad, inspirándose en la Santa Hermandad de los reinos de Castilla¹⁸².

Pero el 2 de febrero 1609, el Licenciado Don Francisco de León, miembro de la Audiencia de México, informaba al rey de España que, ante la urgencia¹⁸³, él y el virrey habían tomado de anticipo algunas medidas referentes al funcionamiento de la Santa Hermandad, pidiéndole a Su Majestad que confirmara tales medidas:

"Por averse sentido de algunos días a esta parte poca seguridad en los caminos por ladrones y salteadores he hecho ynstancia con el virrey para que se les de facultad a los alcaldes hordinarios de la ciudad de Los Ángeles que lo son de la Hermandad por zedulas antiguas de V. M. para que puedan salir de su juridicion a asegurar y correr la tierra que por estar aquel lugar en los principales caminos desde esta ciudad al puerto y otras partes y tener comodidad de gente y fuerzas para este efeto an rresultado algunos buenos con que la execucion de la justicia tiene mas calor que hasta aquí Y asi importaria mucho que V. M. por nueva zedula confirmase esto de que los alcaldes ordinarios de las ciudades principales deste reyno lo fuesen de la Hermandad y en seguimiento y busca de los salteadores pudiessen salir fuera de sus juridiciones porque estas son a veces cortas y luego entran las de lugarejos de sitios cuyos alcaldes no tienen brio ni fuerzas para mas que hospedar y hazer mucha cortesia a los delincuentes."¹⁸⁴

Y fue solamente el 30 de marzo del mismo año, cuando todos los miembros de la Real Audiencia de México, se reunieron en un Real Acuerdo para fundar la Hermandad de la Nueva España, de conformidad con la cédula real del 23 de junio de 1603. En esta reunión, se acordó que el virrey nombraría dos "Provinciales" de la Hermandad: el uno con sede en la ciudad de México y el otro en la de Puebla de los Ángeles. Que él daría a cada uno su título señalándole los límites de su provincia, para conocer en ella de los casos de la Hermandad. Pero que los tales provinciales no empezarán a trabajar sino hasta el año siguiente, el tiempo de recoger la contribución financiera de toda la gente que tenía haciendas en el campo, los fondos necesarios para el funcionamiento de la nueva institución, pues la voluntad del rey era también que no se gastase para esta fundación cosa alguna de su Real Hacienda. Además de esto, los dos Provinciales debían durante hacer diligencias para que en cada ciudad y villa de su provincia se elijan "Alcal-

¹⁸¹ A.G.I.: México 318, Ramo 9.

¹⁸² A.G.I.: México 1094, Cuaderno 18, Foja 17, recto-verso.

¹⁸³ Recordemos que por entonces, el virrey acababa de lanzar una gran expedición contra los negros cimarrones de Veracruz. Dirigida por Pedro González de Herrera, vecino de Puebla, la expedición duraría varios meses. Ver: LAURENCIO, Juan: *Campaña contra Yanga en 1609*. México, Editorial Cíttlatépetl, 1974, 36 páginas.

¹⁸⁴ A.G.I.: México 128, Ramo 1, N.5.

des de la Hermandad" entre la gente más principal y rica de esos lugares, los cuales tomarían también sus oficios el año siguiente, después de haber hecho sus ofrecimientos. En sus respectivas jurisdicciones, los Alcaldes ayudarían a los Provinciales, etc.¹⁸⁵

En ejecución de todo esto y por recomendación del virrey, el 19 de mayo de 1609, el rey de España nombró a Alonso de Ribera Barrientos, vecino y alcalde ordinario de Puebla como primer "Juez Provincial Ejecutor de la Santa Hermandad" de la ciudad de Puebla "su provincia, distrito y cordillera que ha de ser y entenderse desde los ranchos que dizen del bolcan corriendo hazia el puerto de San Juan de Ulúa y hasta la raya de la villa y provincia de Teguantepec donde alcançara y desde la una y otra mar del norte al sur que sean de gouernacion de la dicha Nueva España en lo que no se contrayere y estuuiere señalado al otro provincial de la Santa Hermandad de la ciudad de México..."¹⁸⁶.

Finalmente, el 22 de octubre del mismo año, el rey de España escribía al virrey que le hacía entera confianza en los esfuerzos que iba haciendo para fundar la Hermandad mexicana, lo que permitirá perseguir a los delincuentes y limpiar la tierra de tantos vagabundos¹⁸⁷.

La estructura y la jerarquía de la Hermandad mexicana no nos son muy conocidas. Pero de todo lo que precede se puede deducir que para el Consejo de Indias, debía haber dos "Jueces Provinciales de la Santa Hermandad" quienes debían constituir el pilar central de esta institución en Nueva España, donde ejercían funciones judiciales en territorios muy extensos. Debajo de ellos, se situaban los "Alcaldes", que eran miembros de los cabildos y gozaban de cierto prestigio social¹⁸⁸.

Pero la ejecución concreta de este esquema hizo nacer varios problemas. No pudimos dar con el texto de nombramiento del primer Juez Provincial de la Santa Hermandad de la ciudad de México y su jurisdicción como lo recomendaba la cédula real del 23 de junio de 1603. Y parece que el virrey Marqués de Montesclaros, quizás a título experimental, efectivamente creó el cargo de "Provincial" sólo para la ciudad de Puebla y su jurisdicción; lo que, de confirmarse, era una primera violación de la voluntad del Rey. Además, este intento fue causa de conflictos de competencia dentro del cabildo, cuyos miembros escribieron al rey, pidiendo la supresión de este oficio. El 10 de junio de 1611, para pedir más información sobre este asunto, el rey le escribió al virrey con los argumentos de los miembros del cabildo de Puebla, quienes alegaban que:

"...el oficio de Provincial de la Santa Hermandad, sin ser necesario, antes prejudicial por no servir más de causar pleitos y competencias con los del cavildo sobre los asientos que es cosa no usada por todas las çiudades destos reynos si no es por alguna que por ser especiales causas privilegios y compras que no pueden ser de exemplo porque ay contra la comun observancia de todas las demás ciudades demás de que es bien escusar los inconvenientes que rresultan de las competen-

¹⁸⁵ A.G.I.: México 29, N.36\2\1-2.

¹⁸⁶ A.G.I.: México 29, N.36\2\2-3.

¹⁸⁷ A.G.I.: México 1065, Foja 160, recto-verso.

¹⁸⁸ A.G.I.: México 1094, Cuaderno 18, Foja 20, recto-verso.

cias y diferencias que se tienen con esta ocasión entre los ministros de mi justicia... ”¹⁸⁹.

También desde Yucatán, en 1611, llegaron al Consejo de Indias quejas contra la estructura de la Santa Hermandad de Mérida, donde hombres humildes habían sido nombrados “alcaldes” de esta institución¹⁹⁰.

Todos estos problemas no ponían en duda la utilidad de esta institución, sino se debían aparentemente al poco respeto de las recomendaciones del Rey en cuanto a la manera de designar y a las prerrogativas de los alcaldes de la Hermandad en las diferentes ciudades, villas y pueblos. Es la ley de 1631 la que dará al “Provincial” prerrogativas precisas con voz y voto dentro del Concejo, donde tenía la posibilidad de convertirse en Alcalde Mayor y, como los demás jueces, la de nombrar oficiales y “cuadrilleros” de la Hermandad.

Sabemos que en 1615, la Hermandad de la ciudad de México tenía a su cabeza un “Provincial” llamado Alonso Pérez de Bocanegra. La Hermandad de la ciudad de México se constituía también de “cuadrillas” o escuadrones armados, que vigilaban en efecto la ciudad y sus alrededores, a la persecución de los malhechores. Los miembros de una cuadrilla se llamaban “cuadrilleros” y se ponían bajo las órdenes de un “cuadrillero mayor”. El 20 de enero de 1615, Alonso Díaz Brisuela fue nombrado cuadrillero mayor de la Santa Hermandad de México y de toda la región cercana.

A partir de todas estas informaciones, puede suponerse que la Santa Hermandad, en México, era encargada tanto de la seguridad urbana como de la seguridad rural, mientras que los “alguaciles” se ocupaban exclusivamente de la policía urbana. Como cuadrillero mayor de la Hermandad de Ciudad de México, Díaz Brisuela fue encargado de reprimir la sedición orquestada en aquellos años por los negros. Tenía bajo sus órdenes todos los cuadrilleros de la ciudad y de su entorno¹⁹¹.

Durante todo el siglo XVII, las funciones de “Provincial de la Hermandad” debieron de haber sido muy fluctuantes en términos de jurisdicción, competencia y prerrogativas. En 1642, el virrey de Nueva España, Don Juan de Palafox y Mendoza fijaba así algunas de las atribuciones del Provincial de la Hermandad de Puebla:

“...primeramente voz y boto en el cauildo, yttén que ha de tener hazienda en los actos publicos ynmediatos a los alcaldes hordinarios ; yttén pueda traer negros y mulatos con espadas hasta numero de seis en su compañía y fuera de ella ; yttén que pueda nombrar quitar y remober un alguaçil maior para este tribunal y tener juridicçion y facultad de entregarlr vara de la rreal justicia y con ella el tal alguaçil maior a de usar el oficio en todos los cassos y cossas a el anejos y conzer-nientes sin que necesite de probision del rreal acuerdo ni de los señores virreyes porque con solo el nombramiento que hiziere el dicho provincial se a de entender ser bastante para que el dicho alguaçil maior usse su oficio y lebante bara haziendo juramiento de acudir fielmente su oficio ante el dicho provincial y efeto se a de entender todas las vezes que el dicho provincia nombrare el tal alguaçil mayor y

¹⁸⁹ A.G.I.: México 1094, Cuaderno 18, Foja 17, recto-verso.

¹⁹⁰ A.G.I.: México 1094, Cuaderno 18, Foja 20, recto-verso.

¹⁹¹ A.G.I.: Mex 136, Foja 19-73,

quitar y remobiere ; yten que el dicho provincial a de tener facultad de nombrar y quitar remober hasta numero de 12 quadrillas que le asistan en todas las ciudades villas lugares pueblos caminos y despoblados de su juridiccion y si se ofreciere prisiones y negocios en que nesese de nombrar mas para la buena administracion lo pueda hazer sin limitacion y los unos y los otros ayan de traer vara de la rreal justicia y estar ejentos en caussas çibiles y criminales de la juridiccion rreal y mas tribunales y solo a de tener conosimiento de ellas el dicho provincial y en grado de apelacion la rreal audiencia...¹⁹²

En 1719, los tribunales de la Hermandad fueron sustituidos por los de la "Acordada", encargados de perseguir y juzgar a los ladrones y los bandoleros incluso en el interior de las aglomeraciones.

3.1.3. El Santo Oficio

En Nueva España, además de estos órganos represivos estatales, los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición tenían jurisdicción sobre la población negra y sus diferentes mezclas, lo que ha causado extrañeza entre los especialistas. Pero gracias a esto, y gracias al procedimiento judicial de estos tribunales, existe en los archivos mexicanos un considerable acopio documental sobre la vida diaria de los negros. En gran parte, es el estudio metódico de esta documentación el que ha dado a los estudios afro-mexicanos sus últimos avances. Sin embargo, hay que recordar la función represiva de este organismo contra todo lo que podía poner en peligro el proyecto español de crear en América una sociedad cristiana pura y disciplinada.

Evidentemente, como en el caso de los organismos represivos anteriores, la Inquisición mexicana tiene su origen en la española. Ésta era un tribunal mixto: religioso y político. Era religioso por sus orígenes y por su misión de inquirir y de juzgar cuestiones de la fe. Era política por el nombramiento de sus miembros, por su dependencia con respecto al poder real, por el hecho de que juzgaba los delitos definidos por el poder político y que es la autoridad civil (o "brazo secular") la que se encargaba de ejecutar algunas de sus penas.

En materia de fe, actuaba menos contra los musulmanes o los judíos que contra los nuevos cristianos que, recientemente convertidos al catolicismo, seguían practicando en secreto su antigua religión. Con los años, las actividades del Santo Oficio trataron de preocupaciones más políticas que religiosas. Los delitos sobre los que la Inquisición española tenía competencia eran la brujería, la blasfemia, la herejía, el luteranismo, el anglicanismo, los comportamientos judaizantes, la idolatría, el relajamiento de las costumbres, etc.

Siguiendo el objetivo de crear en el Nuevo Mundo una sociedad cristiana pura, los Reyes Católicos ordenaron a Cristóbal Colón, ya en 1509, que no dejara pasar a estas tierras ni a los musulmanes, ni a los judíos, ni a los reconciliados, ni siquiera a los nuevos conversos. Por lo que, desde entonces,

¹⁹² A.G.I.: Escribanía 178-B Legajo : "pleitos de México, n° 15"

entre los requisitos para a las Indias, había que demostrar ser “cristiano viejo” y tener “limpieza de sangre”. Es en 1519 cuando se nombraron los primeros inquisidores para América, donde se hizo una distinción entre la Inquisición monástica (la que estuvo a cargo de los Provinciales de las órdenes religiosas) y la Inquisición episcopal (la que, después, fue dirigida por los obispos). Es a partir de 1569, cuando se instaló el Tribunal del Santo Oficio, como tercera modalidad de la Inquisición americana. En esa ocasión, el Consejo de la Suprema Inquisición (órgano inquisitorial superior de los reinos peninsulares), en sus Instrucciones del 15 de febrero de 1569, especificaba en los siguientes términos la aplicación de su jurisdicción a los negros: “es nuestra voluntad que sólo uséis de ello [de los tribunales del Santo Oficio] contra los cristianos viejos y sus descendientes y las otras personas contra quien en estos reinos [de la Península] se suele proceder”¹⁹³.

El Santo Oficio de la Inquisición fue instalado en la ciudad de México en 1571 y no fue abolida sino hacia 1813. Tenía jurisdicción sobre todo el territorio de la Nueva España y Mesoamérica. Su estructura tenía comisarios y familiares: los primeros se situaban en las capitales de las Audiencias, en las sedes episcopales y en los principales puertos marítimos, particularmente en Veracruz, puerta de entrada oficial de los africanos; los segundos se encontraban en los pueblos de españoles, es decir ahí mismo donde vivían los negros, sus fieles compañeros. Es el arzobispo Pedro Moya de Contreras quien, el primero, fue nombrado a la cabeza del Santo Oficio de la Inquisición mexicana.

Aunque siguiendo globalmente las funciones, los procedimientos y los castigos de la inquisición española, la mexicana debió adjudicarse otros, para adaptarse a esta sociedad inestable donde africanos e indios, mal evangelizados o puramente paganos, intentaban asirse de sus culturas de origen; esta sociedad donde los españoles, “lejos del Rey y lejos de Dios”, se dejaban sucumbir a todas las tentaciones.

Los archivos de la inquisición mexicana están así llenos de casos de brujería, de concubinato, de bigamia, de pactos con el diablo, de sodomía, de blasfemia, de adivinación, de judaísmo, de islamismo, de perjurio, etc. Algunos estudios demuestran que entre todos estos delitos o pecados, los casos de los que más se ocupó el Santo Oficio de México en los siglos XVI y XVII fueron: blasfemia (233 casos), bigamia (198 casos), judaizantes (158), protestantes (97), delitos del clero (76), brujería y hechicería (74) y casos diversos (114)¹⁹⁴. Sin ser mayoritarios en ninguno de esos casos, los negros incurrieron más frecuentemente en la blasfemia, en la bigamia y en la brujería. Como resulta obvio, esta frecuencia era la expresión de la inconformidad y el desconcierto de los africanos frente a las nuevas normas sociales y religiosas que se les quería imponer.

Algunos de estos delitos eran castigados por tormentos aplicados por el mismo Santo Oficio como las penitencias, la excomunión, el exilio, los latigazos, el trabajo en las minas o los obrajes. Otros castigos eran aplicados por las autoridades gubernamentales, como el “garrote”, es decir la horca sobre una silla especial. El castigo del látigo iba generalmente de 100 a 200

¹⁹³ LUQUE ALCAIDE, Elisa y SARANYANA, Josep-Ignasi: *La Iglesia Católica y América*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, págs. 146-152.

¹⁹⁴ *Ibidem*: p. 153.

golpes. El “potro”, por el cual el condenado era echado en una tabla especial, las piernas y la cabeza en el agua, siendo apretadas progresivamente para arrancarle confesiones; el “cordel”, que consistía en torcerle las piernas y los brazos; y “el agua”, que consistía en cubrirle el rostro con un tejido, a través del que le vertían el agua por la boca y la nariz. En tres siglos de existencia, a pesar de su siniestra reputación, la inquisición mexicana condenó a muerte a lo sumo a unas sesenta de personas.

Esta multitud de órganos encargados de la ejecución de la justicia refleja, por un lado, la alianza entre el Estado español y la Iglesia católica como organismos normativos durante la colonización de México y, por otro lado, las múltiples ocasiones de conflictos de competencia entre ellos. Pero en general, son los órganos reales los que lograron imponerse hasta extender su competencia en asuntos puramente religiosos.

Esta preponderancia de los órganos del Estado fue simbolizada por el poder de la Audiencia de México que, muchas veces, debió asumir el gobierno de toda la Nueva España. Esta Audiencia se impuso también a los demás órganos del Estado pues, como órgano superior de justicia, fue encargada de controlar y de vigilar la administración de la justicia incluso fuera del perímetro de su distrito. La Audiencia ejercía este control a través de “comisiones” y “residencias”, para las cuales delegaba en unos de sus jueces el poder de llevar pesquisas, fuera de la zona de las cinco leguas, sobre las artimañas de funcionarios locales de justicia o sobre algunos delitos graves. La Audiencia era por fin un tribunal de apelación para los casos tratados en primera instancia por los jueces locales. A este título, sus propias sentencias no podían ser revocadas sino en España, por el Consejo de Indias.

3.2 - la represión de los delincuentes negros:

Las penas infligidas a los negros por cada uno de estos órganos de represión tenían el objetivo de ser tanto como posible humillantes: azotes en la plaza pública, en el centro de la ciudad o bien en el mismo lugar donde el delito había sido cometido y esto, para aterrorizar a los demás negros y a todos los que tendrían la tentación de cometer los mismos delitos (delante de los compañeros de trabajo de la víctima, los miembros de su “familia”, etc.). La ejecución en la horca era organizada siempre para atraer el público más numeroso posible, seguida del descuartizamiento (“hacer cuartos”) de los cadáveres por caballos. ¡Hasta se llegaba a colgar los cráneos de las víctimas en unas horcas y los “cuartos” a las diferentes puertas de la ciudad! Los delincuentes negros no eran dispensados de ninguno de los castigos previstos por las leyes. Por el contrario, cuando la norma iba de cien a doscientos azotes, algunos negros y mulatos judaizantes fueron castigados de quinientos golpes públicos, con encarcelamiento¹⁹⁵.

Tal encarnizamiento represivo sobre los negros puede aparecer asombroso, dado que la imagen habitual del esclavo negro es la de un ser extremadamente dócil. La realidad es que la rebelión o la resistencia de los negros

¹⁹⁵ A.G.N.: Inquisición, Vol. : 209, Exp. : 9, Fol. : 9

iban siempre hasta la violencia extrema, y que lógicamente su represión era también extrema. En un artículo reciente, Roger Botte cita una carta del Rey del Congo, Mvemba-a-Nzinga, fechada del 5 de octubre de 1514, relativa al asesinato de algunos negreros portugueses por sus cautivos africanos, que eran llevados al puerto de Mpinda¹⁹⁶. Reacciones de este tipo debieron ocurrir muchas veces, como expresión de la reacción más común de los africanos frente a la trata (lo que permitía justificar la utilización de la fuerza como lo hemos visto) luego, más tarde en América, contra la esclavitud.

En México y por todas partes en la América española, el mecanismo de la represión siempre se iniciaba cuando los africanos reaccionaban contra la injusticia y la arbitrariedad de sus dueños o contra las condiciones de trabajo que les eran impuestas. Estas reacciones consistían en primer lugar en renegar de Dios, de Cristo, de la Virgen y de los ángeles o en lanzar blasfemias contra ellos. Eran auténticos delitos contra la fe, que caían bajo la competencia del Santo Office de la Inquisición, de la que los castigos más corrientes eran los azotes y la prisión. De ellos se seguía la fuga del esclavo, luego toda una serie de actos conscientes de rebelión, que fueron hasta los levantamientos contra la autoridad española. Entre estos actos, fuera de la delincuencia ambiente, las autoridades subrayaban entre los negros una turbulencia particular, favorecida por la proliferación de las armas.

Del siglo XVI al siglo XVII, llovían las prohibiciones de porte de armas en contra de los negros. Se trataba, manifiestamente, de intentar reprimir su inclinación hacia la violencia. El documento más antiguo que hemos podido encontrar a este respecto, lleva la fecha del 10 de octubre de 1537: ¡el virrey Don Antonio de Mendoza prohibía a todo individuo (so pena de muerte!) dar, vender o cambiar alguna arma que a negros o mulatos, libres o esclavos. So pena de muerte igualmente, prohibía a todo negro, morisco o indio llevar armas¹⁹⁷.

La ley del 18 de noviembre de 1551 estipula que los negros, libres o esclavos, no debían llevar ningún tipo de arma, "ni pública ni secreta, ni de día ni de noche". Los que infringirían susodicha prohibición serían condenados, por primera vez, a la pérdida de sus armas y, por segunda vez, además de esta pérdida, a un encarcelamiento de diez días. Por la tercera vez, además de la pérdida de las armas, los negros esclavos recibirían cien latigazos en público, mientras que los libres serían desterrados fuera de su provincia de residencia. La ley precisaba que si fuera probado que el negro había dirigido un arma contra un español, aunque sin herirlo, le sería administrado por primera vez cien latigazos y una marca sobre la mano; y por segunda vez, la mano sería simplemente cortada¹⁹⁸.

Una ordenanza del 17 de noviembre de 1584, al comprobar que demasiados esclavos llevaban armas y las usaban, se lo prohibía condenando a los contraventores a la pérdida de sus armas en favor del agente que se las to-

¹⁹⁶ BOTTE, Roger : « Le Portugal, les marchés africains et les rapports Nord-Sud ». In : *Cahier des Anneaux de la Mémoire*. Nantes, op. cit. p.91.

¹⁹⁷ AGI.: México 350.

¹⁹⁸ *Recopilación de Leyes*: Libro VII, Título V, Ley XV.

maría y a cincuenta latigazos públicos. El agente que no le quitaría al dicho esclavo sus armas perdería él mismo sus funciones¹⁹⁹.

Se llegaba a arrestar y encarcelar a algunos negros portadores de armas. Pero ninguna pena era suficiente para forzarles a abandonar sus fechorías. Así, el 4 de diciembre de 1607, una ordenanza encontró que sería útil que los negros y mulatos libres y esclavos castigados de encarcelamiento por llevar cuchillos y otras armas discretas u ostensibles que les eran prohibidos, en violación de las ordenanzas anteriores, verían sus penas conmutadas en trabajos forzados durante cierto tiempo en las operaciones de desagüe de las calles de la ciudad de México, anejadas por frecuentes y célebres inundaciones²⁰⁰.

En 1609, la turbulencia negra había llegado a su paroxismo en la ciudad de México, y las autoridades estaban desbordadas. El 8 de enero, una nota virreinal prohibía firmemente (y so pena de muerte, una vez más) a todo negro y mulato llevar armas, incluso aquellas que llevaban habitualmente en la escolta de los funcionarios reales. El virrey recordaba que, en el pasado, numerosos negros y mulatos habían conseguido licencias individuales para portar armas, dagas y espadas, para su defensa personal. A los interesados les era intimado presentar dichas licencias a las autoridades dentro de seis días, so pena de graves castigos. Mientras, el virrey suspendía la atribución a los negros de nuevas licencias de armas²⁰¹.

La tensión siguió subiendo en la ciudad de México, hasta los incidentes de 1609, 1610 y 1612, de que volveremos a hablar, pero que rebasaron la simple delincuencia general, demostrando que la preocupación de las autoridades no era exagerada.

Pero después de estos eventos, el 22 de septiembre de 1612, una deliberación de la Audiencia de México, creyendo que el motín había sido completamente apaciguado, decidía restablecer las altas personalidades de la ciudad en su derecho de hacerse acompañar por negros armados. Volvió a empezar pues a armar a los negros. Cada alta personalidad tenía de nuevo derecho a sólo dos negros armados²⁰². Esta delimitación era irrisoria pues se relanzaba así la proliferación de las armas entre los negros. Y, en 1627 en efecto, se dio de nuevo la alerta: una nota del 8 de marzo decía que numerosos negros y mulatos (siempre los mismos) se paseaban por todas partes, muy armados y causando estragos de toda clase, tanto cuando iban escoltando a los miembros de la Audiencia y las otras autoridades como por la vía de las licencias personales que les eran ofrecidas por estas mismas autoridades. Frente a este recrudecimiento de la violencia negra, el virrey, sin cansarse, volvió a sus ordenanzas que prohibían a todos llevar las tales armas, so pena de muerte²⁰³.

Puede asombrar la recurrencia de estas medidas y de su violación. Pero es el mismo virrey quien nos da la explicación. Pues según un documento fechado del 22 de abril de 1622, todas las ordenanzas restrictivas referente a la proliferación de las armas entre los negros y mulatos eran ineficaces por-

¹⁹⁹ A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 1, Expediente: s/n, Fojas: 86v,...

²⁰⁰ A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 1, Expediente: s/n, Fojas: 120v,...

²⁰¹ A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 1, Expediente: s/n, Fojas: 120v.

²⁰² A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 1, Expediente: s/n, Fojas 152 - 153

²⁰³ A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 4, Foja 82,

que gran número de ellos era esclavos o domésticos de los altos funcionarios y otros personajes importantes de la sociedad, quienes los protegían, de modo que los agentes encargados de la represión no osaban arrestarlos²⁰⁴.

3.3 – La trayectoria de Alonso Díaz

Gracias a un expediente descubierto en el Archivo General de Indias, de Sevilla, hemos podido describir las peripecias de la vida de un miembro de la Audiencia de México, encargado de la represión del bandolerismo de 1601 a 1618: Alonso Díaz Brisuela. En realidad se trata de un conjunto de documentos por los que el interesado pedía, o al Rey de España, o a los diferentes virreyes de la Nueva España, recompensas para los servicios que decía haber prestado al Estado en la represión de los negros. Por esto mismo debía tener tendencia a exagerar sus hazañas, sus esfuerzos y la importancia del peligro representado por los negros. Pero el hecho es que a menudo llegó a conseguir los ascensos profesionales que pedía. Es decir que llegó a convencer a los diferentes virreyes y al mismo Consejo de Indias; organismos que tenían la posibilidad de comprobar la veracidad de sus declaraciones.

A nuestro juicio, esto le da cierto crédito a sus relatos. En efecto, a través de las anécdotas relatadas por el interesado y confirmadas por los testigos, este documento revela dos hechos importantes: 1, que los negros y los mulatos dominaban el hampa y aterrorizaban a los habitantes de la ciudad de México al principio del siglo XVII; 2, que las autoridades coloniales, rendidas por la delincuencia que se generalizaba, ya no sabían a quien más encargar la represión de esta plaga²⁰⁵. En las páginas que siguen, aunque algunos hechos no tienen fecha, intentamos darles cierta cronología y de situarlos en su contexto histórico...

Durante los primeros años del siglo XVII, unos salteadores, ladrones y otros bandoleros agitaban la ciudad y sus alrededores. Las autoridades españolas estaban convencidas de que se trataba de bandas constituidas de mestizos, de negros y de mulatos. Sus fechorías contra los viajeros y viandantes habían alcanzado tal frecuencia y tal intensidad que nadie, a lo largo de aquellos años, podía ir de un lugar a otro sin exponerse a graves peligros. Algunas detenciones de bandoleros eran operadas, desde luego, por los agentes encargados normalmente de estas tareas y más concretamente los miembros de la Santa Hermandad. Pero parecería que estas detenciones no inquietaban a los bandidos. Por el contrario, ellos replicaban intensificando y multiplicando sus exacciones.

Desde 1601, Alonso Díaz Brisuela trabajaba en la Audiencia de México, ejecutando algunas tareas que correspondían normalmente a esta Audiencia. Es el siguiente año, o quizás en 1603, cuando el virrey Marqués de Montesclaros lo nombrará "Alguazil de Vagamundos". En este puesto, percibía emolumentos que ascendían a 200 pesos. Así es como, según él mismo, ha-

²⁰⁴ A.G.N.: Íbidem, Foja 40 verso

²⁰⁵ A.G.I.: Mex 136 Foja. de 19 a 75.

bía podido limpiar la ciudad de bandoleros, vagabundos y otros delincuentes quienes la frecuentaban, no dudando en poner su vida en peligro. En efecto, fue responsable de la detención de cierto número de bandoleros. Durante el ejercicio de sus funciones acudía siempre a los servicios de cuatro empleados que él mismo mantenía sin ninguna ayuda de los poderes públicos, igual que cuatro caballos.

En efecto, el 6 de abril de 1603, Alonso Díaz fue comisionado, como “Alguazil de Vagamundos” de la Audiencia de México, para ir a capturar a unos maleantes que, desde algún tiempo, frecuentaban la región de las minas de Pachuca, atacando y desvalijando a los usuarios del camino a la ciudad de México. La comisión precisa que mucho antes, el orden había sido dado a las autoridades de los lugares afectados para capturar estos bandidos. Pero la total confianza que se había puesto en Díaz recomendaba que se le enviara también a esos lugares para ocuparse del mismo asunto. Su misión consistía pues en ir por todas partes en busca de los bandoleros, capturarlos y traerlos bajo buena escolta a la prisión de la ciudad de México. Para permitirle llevar a bien tal misión, el virrey le dio plenos poderes incluso el de requerir las autoridades locales para prestarle toda la ayuda que él les pediría. Sería eximido de toda pena si llegara, para llevar a bien su misión, a matar algunos de esos bandidos. La urgencia y la importancia del caso exigían que Díaz fuera pagado de cualquier fondo disponible.

Cinco meses más tarde, el 15 de septiembre 1604, el virrey enviaba todavía Díaz a Puebla, siempre como alguacil, para ejecutar una misión tan extraña como peligrosa: ¡la captura de Rodrigo de Mendoza, el antiguo capitán de su propio guarda! Esta misión debía realizarse en el secreto más absoluto, y con la participación de las autoridades locales de Puebla, que deberán conducir a Díaz hasta el refugio del interesado. Una vez capturado, éste sería llevado, encadenado y bajo escolta de dos guardas, al puerto de Veracruz y entregado al castellano del fuerte de San Juan de Ulúa, donde sería encarcelado y de donde no podría salir sin la autorización del virrey. Esta detención debería hacerse sin ninguna consideración para el estado de salud de Mendoza, aunque fuera certificado por un médico. La misión no debería conocer ningún fracaso y si esto ocurriera, el mismo Díaz sufriría rigurosas consecuencias. Su salario y el de sus dos asistentes sería pagado a su vuelta a México, pero Díaz recibiría un adelanto de cien pesos. Se le prohibió a toda autoridad civil y militar impedir la ejecución de esta misión; las cuales deberán al contrario ayudar a su plena realización.

Al parecer, Díaz llevó a bien esta peligrosa misión pues, el 26 de marzo de 1606, el Rey de España le otorgó el derecho de usar los atributos de justicia en calidad de Alguacil de la Audiencia de México, lo que deja suponer que él oficiaba hasta entonces sin este título. En efecto, su padre y homónimo había sido regidor de la ciudad de Quito. Sus propias hojas de servicios y los antecedentes de su padre son los argumentos que el demandante había presentado para solicitar el derecho, para sí mismo y después de él su hijo, de ser nombrado alguacil y “alguacil de vagabundos”, en la Audiencia de México y de percibir para esta función un salario de seiscientos pesos.

A través de sus nuevos atributos y del consecutivo aumento de salario, puede convencerse que el señor Alonso Díaz Brisuela debió dar satisfacción a las autoridades. Así es como, el 31 de diciembre de 1607, una nueva mi-

sión le fue confiada para perseguir otros bandoleros. Debía ponerlo todo en marcha para capturarlos, incluso poniéndoles espías y centinelas. Para hacerlo, como para las misiones anteriores, era autorizado a emplear de cuatro a seis soldados dotados de toda clase de armas, sin que ninguna autoridad judicial pueda impedir la ejecución de su misión: deberán al contrario prestarles ayuda si de ello era hubiera necesidad. Una vez capturados, estos bandoleros debían ser conducidos bajo buena escolta a la cárcel de la Audiencia de México. Para el cumplimiento de esta misión, plenos poderes fueron atribuidos a Alonso Díaz, incluso el de matar a los dichos bandidos cuando se opondrían a su detención y el de aplicarles ejecuciones en presencia de notarios. Un salario diario de seis pesos fue atribuido a Díaz desde el día de su salida de México para dicha misión. Pero este salario, lo percibirá sólo a su regreso. En efecto, el 3 de enero de 1608, Alonso Díaz Brisuela se presentó delante del notario para atestiguar de su salida. Se lo vio salir de la ciudad, vestido en modal de campo, para ir en busca de los delincuentes.

Tres años más tarde, a la madrugada de cierto día del año 1611, a las dos de la mañana precisamente, Alonso Díaz fue al domicilio de Diego López Bueno, otro miembro de la Audiencia de México. Los dos se habían fijado cita a esa hora, para ir juntos a capturar a dos salteadores que habían sido señalados hacia la calzada de Nuestra Señora de Guadalupe, en la calle donde vivía el Señor Alonso de Quezada, a una de las puertas de la ciudad de México. Para identificar a los malhechores, Alonso Díaz iba acompañado por Juan de Cisneros que cargaba en su caballo a Francisco de Pineda. Cada uno de ellos iba armado de una lanza. Llegados a la encrucijada de la calle que atravesaba el mercado de San Juan, a la altura de la casa profesa de la Compañía de Jesús, divisaron a corta distancia a dos personas montando el mismo caballo. A esa hora, se trataba sin duda de los dos bandidos señalados. El que iba sobre la silla del caballo tenía a la mano un hansa de lanza, a la extremidad de la que se encontraba fijada una "jarretadera"²⁰⁶, instrumento que se usaba normalmente para cortar las corvas de los toros o de las vacas. Para mejor reconocerlos, Juan de Cisneros se adelantó un poco y llegó primero a la altura de los dos bandoleros, ordenándoles en nombre de la ley que se pararan y declararan quienes eran. "¡Somos el diablo!", contestaron dándose a la fuga. Pero Cisneros los alcanzó y les cerró el paso con su lanza. Antes de que Díaz llegara ahí, uno de los bandoleros (el que iba armado) asestó a Juan de Cisneros varios golpes en el brazo derecho, en la muñeca y en la mano. Cisneros resultó muy malherido y perdió un dedo. Mientras que rodaba al suelo con su caballo, Alonso Díaz llegó, su lanza en la mano y exclamando: "¿Cielos, qué pasa?". Se puso él también frente a los delincuentes para tratar de reconocerlos y arrestarlos, en nombre de la ley. Se siguió entonces un combate encarnizado entre los unos y los otros. Gravemente herido, Juan de Cisneros asistió impotente a la pelea. Divisó a uno de los bandoleros levantar su arma y asestar un golpe al vientre de Díaz Brisuela, que cayó también gravemente herido. De este golpe ciertamente se hu-

²⁰⁶ Se trataba de la "desjarretadera". La llamaban también "media luna". Este instrumento era utilizado sobre todo por los carniceros.

biera muerto ahí mismo si no fuera porque llevaba un cuero de ante, que por cierto quedó desgarrado por el terrible lanzazo.

Aunque heridos, los dos agentes persiguieron todavía a los bandoleros en una distancia de seis cuadas. Pero aprovechándose del debilitamiento de sus adversarios y de la oscuridad de la noche, los bandoleros pudieron escaparse finalmente. Díaz y sus compañeros regresaron al domicilio de López Bueno, haciéndole el informe del desarrollo y de los resultados de la operación. Después de haber oído el relato de los hechos, este último llamó al cirujano Ayala quien acudió prontamente y les prodigó buen tratamiento.

En efecto ocho días más tarde, cuando todavía no se había totalmente re-
puesto de su herida, Alonso Díaz dejó la cama para lanzarse de nuevo a la persecución de los bandoleros. Pues unos de sus informadores le habían indicado que de hecho éstos eran cuatro o cinco mulatos, dos de los cuales se llamaban Melchior y Lorenço; que se refugiaban en Tacuba y en México, en casa de Agustín Guerrero (o Gutiérrez). Alonso Díaz llamó una vez más a Juan de Cisneros y a otros hombres, para perseguir a los bandoleros. Así es como un día por la tarde, llegaron a Tacuba, sorprendieron arrestaron finalmente al nombrado Melchior en el huerto de Doña Agustina de Gauna, después de haber capturado por la mañana al nombrado Lorenço en casa de Agustín Guerrero. Alonso Díaz llevó a los bandoleros a la cárcel, donde confesaron ser los autores de todas estas graves fechorías. Fueron condenados a muerte, ahorcados y descuartizados. A consecuencias de todos estos altos hechos, el 30 de junio de 1611, Díaz pidió al Rey de España un aumento de salario, que llegaría sólo cuatro años después.

Cuando en esta ciudad, “hace cuatro o cinco años” según los testigos²⁰⁷, se anunció que los negros querían sublevarse, entre los guardas que fueron puestos en las calles, le tocó al Licenciado Aller de Villagómez, miembro de la Audiencia Real, vigilar las calles de Chapultepec y de Coyoacán, lo mismo que las puertas de la ciudad. Alonso Díaz, “hombre valiente, prudente y atento”, se puso espontáneamente a la disposición de Villagómez que le atribuyó la tarea de efectuar rondas a todas las horas de la noche y del día. Lo hizo con diligencia y puntualidad, reclutando y disponiendo él mismo centinelas en todos los puestos, en las calles y las puertas de la ciudad. Unos de estos hombres eran amigos personales de Díaz. A esta ocasión, sin ser obligado, se procuró armas como arcabuces y espadas, que ofreció a muchos españoles que carecían de armas y que luego nunca se las devolvieron. Todo era sólo para servir a su Majestad y dar satisfacción a las autoridades.

Esta última peripecia es la ocasión de recordar que la sublevación de los negros de 1612 en la ciudad de México es generalmente descrita como un acontecimiento que no tuvo ningún alcance. Pero los testimonios anteriores nos permiten descubrir que en realidad, todo lo que la ciudad de México contenía como armas y hombres valientes habían sido movilizados para hacer frente al peligro negro. Gente como Díaz Brisuela se comprometieron a fondo para reprimir la sublevación, exponiendo sus propias vidas y perdiendo sus bienes.

²⁰⁷ La audición tenía lugar en 1617. Cuatro o cinco años más antes, era en 1613 o 1612. Se trata pues aparentemente de los acontecimientos de 1612.

El 20 de enero de 1615, Díaz fue ascendido al grado de "*Cuadrillero Mayor*" de la Santa Hermandad de México. El texto de este nombramiento deja entender que este puesto era creado para recompensar su valentía:

"Nos, Alonso Pérez de Bocanegra, Juez Provincial de la Santa Hermandad por el Rey Nuestro Señor, considerando que para las necesidades de la dicha Hermandad es necesario tener un *Cuadrillero Mayor que sea una persona* de toda confianza y satisfacción y confiando en vuestra persona Alonso Díaz Brisuela, Alguazil de los Vagabundos y vezino de la ciudad de México, considerando los numerosos y leales servicios que habéis hecho a Su Majestad de quince años a esta parte, por la presente vos nombro *Cuadrillero Mayor* de esta ciudad y de toda su comarca"²⁰⁸.

Era nombrado a este puesto para asegurar las calles y los caminos de la ciudad de México, de todo su distrito y toda la provincia. Parece que el *Cuadrillero Mayor* no tenía encima de él nadie más que el Provincial de la Santa Hermandad, quien tenía rango de juez ejecutor de la Hermandad. Recordemos que el *Cuadrillero Mayor* debía ocuparse de toda una provincia y debía tener bajo sus órdenes a unos "cuadrilleros"

Otros hechos fueron luego la muy arriesgada detención y la ejecución de dos famosos bandoleros negros; el motín ocurrido cerca de Cuernavaca en 1614 de los forzados que era llevados a las Filipinas; la lucha contra los corsarios holandeses en 1615; el traslado a la ciudad de México desde el puerto de Acapulco, de un asesino enviado del Perú y la captura de tres ladrones a mano armada quienes atemorizaban toda la ciudad de México y entre los cuales había dos mulatos, un mestizo y un español.

Díaz no era desde luego encargado de reprimir exclusivamente la delincuencia de los negros, pero entre sus hechos, sobresale la muy fuerte presencia de negros y mulatos, igual que la de algunos españoles. Aunque se le puede sospechar de exagerar sus hazañas viendo rebeldes y delincuentes negros por todas partes, esa misma exageración podría ser sólo el reflejo exacto de la psicosis en la que vivía la población blanca de México respecto a los negros.

Para comprender cómo se había llegado a tal situación, hace falta acordarse de que, si los primeros negros introducidos en Nueva España se caracterizaron (como compañeros de los conquistadores españoles) por el porte de las armas, el uso, gusto y abuso legal de la violencia, el advenimiento de los asientos portugueses introdujo en Veracruz los prisioneros de las guerras negreras que devastaban el África Central de los siglos XVI y XVII, embarcados en Mayumba, Loango, Mpinda y Luanda. Se siguió de ello una proliferación de las armas y una promoción de la violencia entre los negros. El comportamiento de los africanos empezó bastante temprano a distinguirse de la delincuencia general de la sociedad colonial mexicana. A pesar de la multiplicación de los órganos de represión, las autoridades sucumbieron a la obsesión permanente de un levantamiento de los negros.

²⁰⁸ A.G.I.: Mex 136: "Comisión de Alonso Díaz"...

CAPÍTULO IV:

EVANGELIZACIÓN Y SOCIALIZACIÓN DE LOS NEGROS DEL MÉXICO COLONIAL

Los capítulos anteriores han tratado de demostrar que la pretensión de evangelizar a los pueblos “nuevos” fue una de las taras del expansionismo europeo a partir del siglo XV. Pues se trataba, en el fondo, de llegar a cambiar los comportamientos, las costumbres y las convicciones milenarias de la gente con la que los europeos iban entablando contactos. Los africanos, los bantú en particular, lo vivieron como un desafío extraordinario, que tomó un giro dramático con la deportación de millones de ellos a América, donde se encontraron una vez más confrontados a la misma exigencia de tener que abandonar sus valores ancestrales para adoptar las del cristianismo.

Pero en ese mundo nuevo el imperativo de evangelizar, ahora en manos de los españoles, iba a cobrar una nueva intensidad y gozar de medios humanos, institucionales y doctrinales más sólidos. Pues ahora el Estado español y la Iglesia católica tenían una ambición común, que era de crear ahí una sociedad cristiana libre de los vicios y defectos de las viejas sociedades cristianas europeas. El colmo para los africanos, quienes no podían escapar de este proyecto, es que ellos no estaban ya en su tierra, sino completamente desarraigados y desorientados, sin punto de referencia, en un país desconocido. Ya no eran ni los únicos a evangelizar, ni siquiera los más numerosos. Por lo que su evangelización no representaba ninguna prioridad para los evangelizadores españoles...

En efecto, la ambición de crear en América una sociedad cristiana pura significaba, para el personal eclesiástico español, dos comportamientos diferentes. Por un lado, la evangelización de los indios recomendaba una política educativa paciente y tanto más tolerante cuanto que se trataba de neófitos, “buenos salvajes” presumidamente predispuestos a recibir la Palabra de Dios. Por el otro lado, una política migratoria selectiva debía dejar pasar al Nuevo Mundo sólo a los viejos cristianos españoles; los cuales, después necesitaban sólo un cuadro teológico y doctrinario que les ayudara a permanecer en el recto camino de la Fe Católica, y a no extraviarse en ese dédalo de tentaciones.

En cambio, igual que en África con los portugueses, ninguna política concreta fue concebida y conducida respecto a la manera cómo los negros debían ser evangelizados. No se inició públicamente ningún debate sobre la suerte de estos africanos que se empezó a introducir masivamente en América hacia finales del siglo XVI. La evangelización y la atención social de los africanos fueron dejadas a la iniciativa privada de quienes importaban, compraban y utilizaban esclavos; los cuales, con todo, no tenían nada que ganar con cristianizar a los negros.

Esas son las condiciones en que algunos religiosos españoles (y no la Iglesia Católica Apostólica y Romana) intentaban brindar a los esclavos negros, en el mismo recinto de sus iglesias y de sus conventos, esos marcos de evangelización que fueron las "cofradías. De estas asociaciones de vieja tradición española, se dice generalmente que eran la principal arma para traer la palabra de Dios a los pueblos. Pero a la vez, se transformaron en círculos de reagrupamiento tribal, propicios al fortalecimiento de una conciencia africana en Nueva España.

1. LAS COFRADÍAS NEGRAS EN ESPAÑA:

Recordemos una vez más que los españoles trasladaron a América muchas instituciones peninsulares. Fue así de las cofradías. Rasgo característico de la sociedad y de la cultura españolas, las cofradías son indisolubles del sentido agudo que de manera general siempre han tenido los españoles por la jerarquía social y el honor. Es este sentido el que, ya en la Edad Media, empujaba a la gente a reagruparse en comunidades, en corporaciones profesionales o en castas. Así, los sacerdotes, los militares, los artesanos, los profesores, los estudiantes, etc. siempre se han organizado para perseguir juntos, diversos objetivos, adoptando para ello reglas, estatutos y uniformes específicos, y celebrando fiestas también específicas.

Es con esta lógica asociativa, como en España la gente piadosa se reagrupaba en cofradías religiosas. Sus objetivos no eran exclusivamente sociales, sino esencialmente religiosos. Y, mucho antes del descubrimiento de América, existieron cofradías religiosas de negros en Sevilla, Lisboa y otras ciudades de la Península Ibérica. Esta costumbre se difundió después a África y América. Así por lo menos en el siglo XVII, en Angola, hubo cofradías de negros. Los de Luanda tenían su propia cofradía, la de "Nossa Senhora do Rosario", con sede en una capilla especial, con su propia fiesta celebrada el segundo domingo del mes de octubre, mientras que la población blanca celebraba la suya un domingo antes²⁰⁹.

En España y Portugal, los objetivos cristianos contemplados por las cofradías son diversos, tales como: el culto y la advocación a santos particulares, a la Virgen María, a Jesús o a sus "pasiones", las obras de caridad que son la asistencia a los enfermos, a las viudas o a los huérfanos, la difusión de la doctrina cristiana, la construcción de iglesias, la organización de la solidaridad entre personas de la misma raza o de la misma profesión, etc. Entre esta variedad de objetivos, se distinguen las llamadas cofradías "de disciplina", que son las más espectaculares: en Pascuas, sus miembros observan la contemplación de la "Pasión de Cristo" y la imitación de sus sufrimientos por actos de auto-flagelación pública, que generalmente impresionan a los espectadores de otras culturas.

En el siglo XV, en el interior de sus conventos y monasterios donde tenían sus sedes respectivas, las cofradías reunían a gente de todas las clases sociales para tener sus reuniones y cumplir sus tareas religiosas. En esa época, en Portugal y en España, los negros (esclavos u horros) eran miembros

²⁰⁹ HEINTZE, Beatrix: op. cit., p. 500.

de unas de estas cofradías, beneficiando para eso con cierto número de privilegios y de ventajas sociales a los que de otra forma no podían tener acceso. Así en Lisboa, donde se encontraban esclavos de todas las razas, la primera cofradía de negros horros fue creada en 1460. Esa cofradía ya se denominaba "Nossa Senhora do Rosario"²¹⁰. Según Isidoro Moreno, "Desde el siglo XIV, existen cofradías de negros en Sevilla y posteriormente se crean también en otras ciudades importantes: Cádiz, Jerez de la Frontera, Puerto de Santa María, etc. En el siglo XVIII, es cuando estas cofradías "nacionales" comienzan a abrirse admitiendo algunos blancos"²¹¹.

En Barcelona también, una cofradía negra llamada "Nigrorum Libertae Datorum Civitatis Barchinonia", se había constituido en 1455 con el objetivo de promover la ayuda mutua entre sus miembros en casos de luto, celebración de misas de cumpleaños, ayuda a los desheredados, facilitando la participación de los negros a las actividades religiosas colectivas. En 1472 se creó la "Cofradía de Santiago Apóstol de negros libertos" donde otros negros se reunían en el monasterio de San Agustín, en la ciudad de Valencia²¹². Al principio del siglo XVI, la Cofradía del Rosario de Lisboa ya tenía miembros blancos. En ella, los miembros negros, esclavos y horros, recibieron del Rey (quien se preocupaba por el encauzamiento doctrinario de los negros) más protección social, con la finalidad de reducir la alteridad que se había instalado dentro de esta cofradía. En 1520, un conflicto estalla abiertamente entre los miembros negros y los miembros blancos de dicha cofradía. Este conflicto desemboca en 1565 en la elaboración de un estatuto particular para los miembros negros, los cuales finalmente serían excluidos al principio del siglo XVII²¹³.

Estos ejemplos muestran claramente que en la Península Ibérica, existieron no sólo cofradías mixtas de negros y de blancos, de libres y de esclavos, sino también cofradías negras, y eso, mucho antes del descubrimiento y la conquista de América. Sin embargo, parece que, de modo sistemático y por problemas nacidos de una demanda de socialización de los negros, esclavos u horros, a menudo estas cofradías eran roídas por los blancos, quienes acababan por desalojar a los negros. Puede deducirse de ello que, en la Península Ibérica, las cofradías negras o multirraciales fueron el lugar donde se enfrentaron las aspiraciones libertarias e integracionistas de los negros con actitudes cerradas y conservadoras de los blancos. Es fácil presumir, a partir de allí, que estas cofradías y los problemas y conflictos que en su seno surgían, no dejarían de prolongarse y quizás de radicalizarse en América. Pues los negros no musulmanes, y en particular los naturales del África bantú, conocidos por su propensión a abrazar el cristianismo, aspirarán también a gozar plenamente de las prerrogativas sociales propias de esta condición de cristiano; lo que era contrario a su condición de esclavos...

²¹⁰ BOTTE, Roger: op. cit., p. 87.

²¹¹ MORENO NAVARRO, Isidoro: "Control político, integración ideológica e identidad étnica: el "sistema de cargos" de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas". In: *Primeras Jornadas de Andalucía América, Tomo II*. La Rábida, Instituto de Estudios Onubense, 1981, p. 257.

²¹² MBOKOLO, Elikia: *Afrique noire: Histoire et Civilisations*. Tome 1: jusqu'au XVIII^e siècle. Paris, Hatier, 1995, pp.202-496.

²¹³ LAHON, Didier: « L'esclavage au Portugal. Utopie et Réalité ». In : *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, op. cit. pp.169-174.

2. LAS COFRADÍAS NEGRAS EN MÉXICO:

Las cofradías negras existieron por todas partes en la América española y en Brasil, donde recibieron diversas denominaciones. Las había en Cuba, donde han sido objeto de varios estudios. Además se contaba una quincena de cofradías de negros en Lima en 1619, varias otras en Venezuela, en Colombia y en todas las demás colonias españolas y en Brasil²¹⁴. En Argentina por ejemplo, según Norberto Pablo Cirio, una de las cofradías de negros más conocidas era la de "San Baltazar y Ánimas"²¹⁵.

Las cofradías negras del México colonial quedan todavía tan mal conocidas como los mismos negros. Las fuentes a este respecto son bastante parcas y la información es dispersa. Así, algunos documentos de los archivos españoles y mexicanos indican la existencia de cofradías de negros y de mulatos, sobre todo en la ciudad de México. Pero lo que resalta más a menudo de estos papeles, no es una información que nos permitiría comprender la estructura o el funcionamiento de estas asociaciones, ni las condiciones de su creación, sino el afán de las autoridades para controlarlas y reprimir sus "excesos". Además, de una manera no sistemática, algunos autores contemporáneos, como Chávez Carbajal o Lara Mancuso, han efectuado trabajos que a menudo refieren indirectamente la creación, la existencia y algunas actuaciones de esas asociaciones de negros y mulatos.

Sobre la base de esta información, se va a tratar aquí de explicar, no sólo el papel de las cofradías en la evangelización de la población negra, sino también las razones y las ambiciones de esta población al adherir a esas asociaciones. Para esto, es necesario recordar primero el contexto socio-religioso general y típico de la Nueva España en el cual se creaban y funcionaban las dichas cofradías; lo cual debería permitirnos abordar sucesivamente el tema general de la cristianización de los africanos y el de su actitud dentro de sus cofradías.

2.1. Panorama general:

Según Juan de Torquemada, los colonos españoles empezaron a instalar sus propias cofradías religiosas en Nueva España en tiempos de Hernán Cortés, con la llegada del obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal como Presidente de la segunda Audiencia gobernadora de México, es decir a partir de 1530²¹⁶. Para existir legalmente, las cofradías mexicanas eran sometidas a la consecución de una licencia de la autoridad eclesiástica y a una estricta reglamentación que les obligaba, por ejemplo, a dar cuenta de sus fuentes de ingreso²¹⁷.

²¹⁴ GOLDBERG, Marta Beatriz: "Las Sociedades Afroargentinas de Ayuda Mutua en los siglos XVIII y XIX". In: *Anais do X Congresso Internacional da ALADAA*. Río de Janeiro: Educam, 2001, pp. 210-220.

²¹⁵ CIRIO, Norberto Pablo: "¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a San Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial". In: *Mujeres, negros y niños en la música colonial iberoamericana*. Bolivia, Edición de Víctor Rondón, 2002, p. 89.

²¹⁶ TORQUEMADA, Fray Juan de.: *Monarquía Indiana*. México, UNAM, 1977, Tomo II, p.359.

²¹⁷ CHAVEZ CARBAJAL, María Guadalupe: op. cit., pp. 120-123.

Además de estas cofradías de españoles, se constituyeron también cofradías para los indios y otras para los negros y mulatos. Cada una de estas cofradías tenía la ambición de ofrecer a sus miembros, además de la tan deseada evangelización, cierta seguridad espiritual y el sentimiento de una identidad colectiva, que hacía particularmente falta a los indios y a los negros, vencidos por la conquista y desterrados por la trata.

En toda lógica, puede suponerse que los primeros negros introducidos en México, libres o esclavos, formaron parte de algunas cofradías que ellos mismos o sus amos crearon a partir de 1530, o bien que no tardaron en crear las suyas propias. Así, Chávez Carbajal señala en efecto la creación de muchas cofradías de negros y de mulatos en México durante los siglos XVI y XVII, subrayando que su existencia era sin embargo efímera, pues las más poderosas absorbían a menudo las otras. Pero en eso podemos ver la remanencia de lo que señalamos en páginas anteriores del presente capítulo sobre las cofradías negras en España: la fagocitosis y la expulsión de los negros de las cofradías que ellos mismos habían creado.

En primer lugar, en la misma ciudad de México, había muy importantes cofradías de negros. La más antigua de ellas, creada probablemente en 1560 dentro de la iglesia de la Vera-Cruz, se llamaba "San Nicolás Tolentino". En 1600, otra cofradía fue creada en el templo de Santa María la Redonda: se denominaba "Coronación de Nuestro Señor y San Benito". Un poco más tarde, esta cofradía fue trasladada al convento de San Francisco. Otra, de nombre significativo de "Exaltación de la Cruz de los negros", fue creada aproximadamente en la misma época²¹⁸. En 1612, había en el monasterio de Nuestra Señora de la Merced, de México, una cofradía de negros que reunió a más de 1.500 personas, cuando el entierro de una de sus miembros, una esclava negra asesinada por su dueño español²¹⁹.

Existieron igualmente cofradías de negros en Veracruz y en Oaxaca hacia 1596. En los años 1630, una cofradía de negros y mulatos fue creada en las minas de San Luis Potosí, precisamente sobre la colina de San Pedro, llamada "Nuestra Señora de la Soledad". En 1660, por lo menos cuatro cofradías de negros y mulatos eran registradas en Guadalajara. Varias otras existieron en Michoacán. En Colima, había en el siglo XVII una cofradía de negros y mulatos que, en la iglesia del "Dulce Nombre de Jesús", veneraba a Santa Ifigenia. Cuando la procesión del jueves San, la Santa era suntuosamente adornada²²⁰.

Como lo muestra este esbozo (necesariamente incompleto), existieron efectivamente en el México colonial muchas cofradías de negros y mulatos, diseminadas en el territorio ocupado por los españoles. ¿De qué manera se constituyeron y cuáles podían haber sido su funcionamiento y su estructura?

La documentación a la que hemos podido tener acceso no permite contestar a estas preguntas con certeza y claridad. Pero puede decirse que de manera general, inspirándose de las ideas del Concilio de Trento (1545-1563), los religiosos de Nueva España habían empezado a promover entre los in-

²¹⁸ Ídem

²¹⁹ QUEROL y ROSO, Luis.: op. cit., p. 145.

²²⁰ REYES, Juan Carlos: op. cit., p. 322.

dios el culto a las imágenes milagrosas, a estimular las romerías hacia los diferentes santuarios que las albergaban y a promover la devoción a los santos difundiendo por medio de pinturas y suscitando la creación de cofradías entre los indios y los negros²²¹. Por supuesto, este proceso se dio sobre todo entre los miembros del clero regular, encargados de llevar la Palabra de Dios a los pueblos.

Además, refiriéndonos al papel de experimentación que desempeñó la isla de Cuba en todos los aspectos de la presencia española en América y más particularmente en la conquista y colonización de México, las cofradías de Cuba podrían tomarse como uno de los antecedentes directos de las cofradías mexicanas. En Cuba precisamente, donde estas asociaciones ya existían, por lo menos de manera informal, en 1535, los negros dieron a sus reuniones la denominación de "cabildos", probablemente en referencia al prestigio que tenía a sus ojos los cabildos de los españoles, estas asambleas municipales donde las autoridades se reunían para tomar importantes decisiones para el gobierno de la ciudad. Es por este término, o todavía sencillamente por "congregaciones" o "asambleas de negros", como los archivos designan, no las cofradías propiamente dichas, sino las reuniones y otros encuentros celebrados por los negros. Recordemos que en Brasil también, "folguedo" era el término general para designar tanto las fiestas formalmente instituidas, como las reuniones informales en que los negros celebraban cualquier acontecimiento vinculado con el calendario religioso católico o cuando efectuaban algún acto de regocijo como cantos, bailes, etc. Los "folguedos" correspondían pues, no sólo a acontecimientos promovidos por las cofradías en lugares públicos, sino también a las actividades que los esclavos efectuaban en privado durante su tiempo de descanso²²².

En Cuba, a partir de cuando las autoridades decidieron reagrupar y organizar a los negros según las regiones africanas de su procedencia, estas cofradías y sus asambleas fueron designadas como "cabildos de nación". Pero esta práctica, que se propagó a toda la América española y a Brasil, fue posible sólo con la importación directa y masiva de los negros de África, "bozales" que hablaban únicamente sus lenguas africanas y sabían a qué tribu o "nación" pertenecía cada uno de ellos. Estos esclavos eran clasificados como "negros de nación" diferentes de los negros criollos. Así es como tenemos frecuentemente en los archivos, como identificador e incluso como apellido de los negros, la precisión de su "nación". Por ejemplo: "Antón, de nación congo", "Francisco de nación mandinga", "Luís Mozambique", etc.

Se afirma a menudo que con esta práctica de constituir cofradías tribales negras, la intención del colonizador era de suscitar y mantener la rivalidad o la enemistad entre las diferentes tribus para evitar la formación de un bloque unido de los negros contra los blancos. Si es cierto que, en todas partes, los colonos vivieron constantemente bajo la obsesión de una sublevación general de los esclavos, es igualmente evidente que las cofradías españolas nacían y funcionaban ellas mismas sobre la base de alguna identidad para alcanzar, entre otros objetivos, los sociales como la solidaridad y la ayuda mutua entre la gente del mismo origen, de la misma profesión, etc. Los ne-

²²¹ MANCUSO, Lara: *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 2007, p. 46.

²²² *Ibidem*: p. 169.

gros que venían de África no podían faltar de identificarse espontáneamente los unos con los otros, en función de sus lenguas, de sus creencias y de varios otros rasgos típicos de su cultura. Dado que todos los esclavos tenían los mismos problemas, vivían y trabajaban en las mismas condiciones, lo único que podía distinguirlos y suscitar naturalmente esa solidaridad que pretendían cultivar las cofradías, era su procedencia, su cercanía cultural. Que sus dueños les dejaran reunirse y les ayudaran a organizarse sobre estas mismas bases no era algo particularmente maquiavélico.

Así, las cofradías de nación "Congo" o "Angola" reagrupaban a los negros naturales de esta África Central y Austral que llamamos hoy el África bantu: gentes que se comprendían sin demasiadas dificultades y que se identificaban los unos con los otros. Las diferencias culturales entre nuestras tribus, fuente de tantos dramas actuales en esta región, seguramente no eran tan exacerbadas como hoy. Sin quererlo y sobre todo sin saberlo, los españoles dieron a la identidad cultural bantu la posibilidad de conservarse en América, a través de estas cofradías de nación. Así fue de la cofradía del Monasterio de Nuestra Señora de la Merced, que sacudió la ciudad de México de 1611 a 1612, una cofradía de nación "Congo" y cuyos líderes eran naturales de lo que se designaba entonces como Angola.

En cuanto a la estructura y el funcionamiento de las cofradías religiosas de la Nueva España (y particularmente las de Zacatecas), Lara Mancuso nos dice que:

"La estructura jerárquica interna de las hermandades era reforzada en el transcurso de la preparación y la realización de sus solemnidades litúrgicas y devocionales. Esta jerarquía estaba compuesta por un conjunto de cargos que ocupaban cofrades elegidos en reuniones anuales, a quienes se delegaban las decisiones más importantes de la asociación, por ejemplo la administración de ingresos y gastos, el cuidado de las imágenes y alhajas, la manutención del templo y la organización de las celebraciones públicas. Aunque el número y las atribuciones de los cargos variaban, había un núcleo más o menos definido que estaba presente en todas las asociaciones de laicos"²²³.

Esto significa que, desde fuera, la manera de saber quienes ocupaban los cargos directivos era durante las grandes celebraciones públicas: se reservaban los asientos y lugares privilegiados a los cofrades que cumplían funciones directivas en el seno de su cofradía; lo cual promovía el reconocimiento y la legitimidad de liderazgos internos. Y, aunque los cargos variaban de una cofradía a otra, casi siempre había un mayordomo, un secretario y un escribano. Como es natural, la elección a estos cargos obedecía a criterios objetivos. Por ejemplo, cuando los gastos eran superiores a lo disponible, el mayordomo debía ser capaz de equilibrar las cuentas sacando la diferencia de su propio bolsillo. El escribano debía saber leer y escribir. Es fácil suponer que en este capítulo, los miembros de las cofradías de bozales, que no sabían leer ni escribir, tenían que recurrir a algunos blancos que así debieron tomar parte en los "cabildos de negros", no como miembros, sino para ejecutar estas funciones administrativas.

²²³ MANCUSO, Lara: op. cit., p. 165-166.

Pero según Lara Mancuso, las cofradías de negros de Minas Gerais en Brasil tenían también algunos cargos honoríficos de reyes, reinas y juezas. Aunque los ocupantes de estos cargos tenían lugares preeminentes en los eventos oficiales, ellos (sobre todo las mujeres) no formaban parte de la mesa directiva de la cofradía²²⁴. En algunos documentos de archivos, las cofradías de negros de México tenían una estructura que seguía el modelo monárquico, con reyes, reinas, duques, condes, etc. Nos ha sido imposible verificar si estos cargos eran simplemente honoríficos como en Brasil. Pero los negros celebraban costosamente la coronación de sus reyes y reinas, lo que infundía sospechas a las autoridades coloniales en cuanto a las intenciones reales de los negros²²⁵. Podemos suponer que esta particularidad tenía algún vínculo con la constitución de estas cofradías según las “naciones” africanas de sus miembros.

En efecto, por lo menos en Cuba (donde las cofradías negras eran designadas igualmente como “reinos”) y según Fernando Ortiz, la función de rey del cabildo era ejercida por alguien que había sido ya muy importante en África, o por el esclavo más viejo, el mayor de edad, el más graduado en la jerarquía religiosa o tribal. Lo vemos demostrado en la ciudad de México en 1611, en la cofradía del Monasterio de Nuestra Señora de la Merced, el trono parecía recaer por derecho al viejo Diego por haber nacido en “Angola”, donde él ya era rey. Pero sintiéndose demasiado viejo, debió declinar la oferta a favor del joven Pablo, otro esclavo natural de la misma región. Cuando se muere éste, es a su “hermano” a quien le tocó, no sólo el trono, sino también la reina²²⁶. En este caso, parece que para los negros, el cargo de rey, de reina o de todo lo gira en torno a esta dignidad remitía a África, al Congo y, por esto mismo, escapaba del entendimiento de los españoles. Y es más: se tiene la impresión de que en esta cofradía, es la reina quien encarnaba el trono, la permanencia de la tribu. No se podía pretender al trono sin casarse con ella, y sólo la gente de su tierra tenía derecho a ello.

Con la constitución de las cofradías tribales o “nacionales”, con la estructura monárquica de esta cofradía y con la importancia atribuida a los antecedentes africanos, es fácil imaginar que, en el espíritu de cada uno de los miembros, se trataba efectivamente de reconstituir reinos africanos en territorio mexicano a las barbas de las autoridades. Pero además, en Cuba, durante todo el año, es el rey del cabildo quien guardaba los fondos de la sociedad y aplicaba las sanciones y multas a sus sujetos incumplidos. Por lo que podemos suponer que en México, este cargo no era simplemente honorífico.

Las cofradías negras tenían igualmente una estructura de gobierno que comprendía siempre puestos como los de “alcalde”, “mayordomo” y “regidor”, al estilo de la administración municipal. Numerosos otros cargos existían, como el muy codiciado de abanderados²²⁷. Esos abanderados parecen haber desempeñado efectivamente un papel directivo en estas asociaciones

²²⁴ MANCUSO, Lara: op. cit., p. 167.

²²⁵ QUEROL y ROSO, Luis.: op. cit

²²⁶ Ibíd., p. 149.

²²⁷ ORTIZ, Fernando: *Los negros brujos*. La Habana, Edición de Ciencias Sociales, 1995, p. 47. Además, las cofradías negras de la ciudad de México disponían de estandartes, insignias, cirios...

de negros de México, como parecen indicarlo las precauciones especiales tomadas por las autoridades a su consideración cuando la represión del levantamiento de 1612, descrita por Querol y Rosso²²⁸ y que estudiaremos en adelante. Antes de la elección del rey, la cofradía del Monasterio de Nuestra Señora de la Merced tenía también a su cabeza un mayoral nombrado Diego²²⁹.

Finalmente, cabe preguntarse, a partir de todos estos detalles, si la clase dirigente de las cofradías negras de México de los siglos XVI y XVII no se constituía de dos cabezas: una aristocrática de origen o de inspiración africana (rey, reina, duque, etc.) encargada de labores ocultas pero vitales para la conservación de la africanía dentro de la cofradía; y otra, la de los administradores, encargados de asegurar la aceptabilidad, la visibilidad de la cofradía ante las autoridades civiles y eclesiásticas...

2.2. La evangelización de los negros:

La tarea de realizar la conversión de los pueblos no cristianos de América fue atribuida generalmente al clero regular. Para llevarla a cabo, las órdenes religiosas se apoyaron en las cofradías y así es como llegaron a adquirir a lo largo de los siglos XVI y XVIII, un poder considerable y una real independencia con respecto a las autoridades civiles y los obispados; lo que siempre fue causa de tensiones. Pero gracias al trabajo de las cofradías, los indios y los negros participaban de manera muy activa a la vida eclesiástica de la Nueva España.

Sin embargo, la tarea de evangelizar a los negros no era fácil, porque ninguna estructura estatal ni eclesiástica había sido prevista para ello y además, no se sabía a ciencia cierta quien de África venía ya bien bautizado, quien venía rebelde contra el cristianismo y quien era verdaderamente neófito. Frente a estas incógnitas, la solución fue la del menor esfuerzo compartido entre las mismas instituciones y la iniciativa privada española.

Recordemos que para evangelizar a los indios, no se trataba de hacer bautizar el máximo número posible de ellos; no era una empresa rápida y superficial, sino un trabajo serio que debía llevar a los habitantes de esta tierra a vivir su vida diaria en conformidad con la Palabra de Dios, a abandonar sus costumbres más contrarias a la moral cristiana. Era un objetivo ambicioso, que el Estado español y la Iglesia católica tomaron a pecho desde el principio y que empezaron a cumplir con el envío de un personal misionero seleccionado.

Se adoptaron disposiciones oficiales, leyes y reglamentos. Una política más o menos coherente fue concebida y conducida con alguna constancia. Varios concilios provinciales fueron organizados en México (1555, 1565, 1585 y 1771) para fijar algunos puntos dogmáticos. Por ejemplo, la libertad

²²⁸ QUEROL y ROSSO, Luís: op. cit., p. 149.

²²⁹ Ídem.

para todo cristiano de elegir a su cónyuge fue reafirmada; los indios fueron sustraídos de los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, por neófitos. Total, son muy conocidas las frecuentes y vigorosas tomas de posición de la Iglesia contra las exacciones de los colonos españoles sobre estos pobres indios.

Pero nada en concreto fue decidido respecto a los negros. En efecto, habrá que esperar los famosos “Códigos negros” españoles de 1789, para ver establecido cierto canon de conducta del colono con respecto a su esclavo en materia de evangelización y de protección social. Estos códigos, por cierto, encontraron todas las dificultades del mundo para verse aplicados por los colonos españoles. Por no haber previsto nada para traer a los africanos a conocer y abrazar la Palabra de Dios, pero como tampoco se les podía dejar vivir al margen de las normas de esta sociedad que se quería cristiana, las autoridades coloniales los habían asimilado a los viejos cristianos españoles.

¿Cabría recordar que tal asimilación era comprensible al principio, con los primeros negros de México, conquistadores y colonos como los demás? Estos primeros negros no constituían todavía un grupo social aparte. Siendo católicos y de cultura española, eran idénticos a los españoles o, por lo menos, más cercanos a ellos que los indios y, al mismo tiempo, más cercanos a ellos que a los indios. Pero a partir de los primeros gruesos arribos de negros directamente de África, los datos sociales, demográficos y culturales cambiaron: desde 1528, no se trataba ya de negros latinizados en España, en Portugal o en Cuba, sino de verdaderos bantú “brutos”, naturales de Matamba, de Angola, de Mbanza-Congo, de Loango, de Mayumba y de Cabo López, adeptos de la poligamia, del vino de palma y del culto de los antepasados, que llegaron al puerto de Veracruz por cargazones enteras, y distribuidos en todo el territorio mexicano. Una verdadera invasión bantú.

A partir de aquel momento, se hizo necesario concebir especialmente una enseñanza del evangelio para estos negros, como neófitos colocados en una situación extrema de desarraigo, si se los quería insertar en esta sociedad “cristiana pura”. Pero, como ya se ha dicho, la Iglesia católica y el Estado español no concibieron ninguna estructura para ello. Por el contrario, la tarea fue relegada a los colonos españoles, quienes responsables de la introducción de tantos paganos en la Nueva España.

A menudo se ha atribuido abusivamente a Las Casas este laxismo, olvidando que, colono como los demás, este buen sacerdote dominico no inventó ciertamente la esclavitud de los negros, con la cual todo el mundo ya se había familiarizado en Europa e incluso en África, mucho antes del descubrimiento de América.

Ahora bien, la importación y la compra de esclavos eran una inversión costosa que los dueños de esclavos querían rentabilizar cuanto antes. En esta óptica, sólo tenían interés para todo lo que podía aumentar la rentabilidad del trabajo de sus esclavos. Al contrario, la tarea de evangelizarlos suponía la sustracción en detrimento del amo, de cierto número de horas de trabajo de cada esclavo, reduciendo así su ganancia. Y finalmente, la evangelización de los negros por sus amos no pudo dar los resultados más deseables. Por ejemplo, en “las minas de la Vera-cruz de Topia”, el 29 de mayo 1611, Joana Teodora, esclava negra de Jerónimo Lovo, vecino y mercader portu-

gués, hizo la siguiente confesión ante los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición:

“un día de la semana santa que no acuerda qual, estando esta confesante en la cocina en casa del dicho su amo Gerónimo Louo llegó a esta confesante Beatricilla asimismo esclava compañera suia y le preguntó a esta confesante diciendo: madre, qué quiere dezir crucificar porque dize nuestro amo que le a de crucificar a Joanillo el negrilla; y esta confesante respondió a la dicha la dicha pregunta: saveys lo que quiere decir no sabeys nuestro amo el viejo Nicolás Hernandez donde esta enterrado aveys visto en aquel altar como esta Nuestro Señor Jesu Cristo que esta en una cruz, pues aquello se llama crucificar, y esto le pasó a esta confesante...”²³⁰.

O sea que Beatricilla, para saber qué cosa era “crucificar”, tuvo que recurrir a otra esclava porque evidentemente no se atrevía a preguntárselo a su amo, el cual probablemente no se lo hubiera explicado correctamente, en términos de amor. Y finalmente, tanto en la boca del amo como en la de Joana y, por consiguiente, en el espíritu del negrilla, el Cristo crucificado, símbolo de la Salvación del hombre por el evangelio, se convertía en una horrible amenaza, símbolo del castigo injusto...

Igual que los negreros portugueses del África Central, los colonos españoles de América no tenían nada que ganar con la evangelización de los negros. Antes bien, una vez cristianizados, éstos podían aspirar a una indeseable condición de igualdad respecto a sus amos: se volverían, como ellos mismos, hijos del mismo Dios, salvados por la misma sangre de Cristo. Varios procesos de los tribunales de la Inquisición de México muestran que los negros reivindicaron repetidamente pero en vano esta igualdad de derechos como cristianos.

Una vez más, nos encontramos delante de una situación similar de la que vimos en el África bantú: para cosechar los frutos del cristianismo, son los negros quienes reclamaban ser evangelizados. Pero no recibieron ningún incentivo para volverse y permanecer cristianos. Al contrario, además de la renuencia de los propietarios, dificultades de orden objetivo tales como la lengua de la evangelización, el cansancio al fin de un agotador día de trabajo o la impaciencia de los evangelizadores y catequistas, y tantos otros obstáculos, ponían a los esclavos en una situación impropia al aprendizaje. Para remediar a estas condiciones, que eran idénticas en toda la América española, algunos sacerdotes como Alonso de Sandoval en Cartagena, se sirvieron de catecismos especiales y de intérpretes africanos para evangelizar a sus hermanos en sus lenguas respectivas²³¹. Si esta misma solución fue aplicada en Angola por los misioneros capuchinos en el siglo XVII, no nos ha sido posible encontrar casos de su aplicación en la Nueva España.

Además, en la realidad de la vida cotidiana, los africanos no podían encontrar en sus amos un modelo de conducta a imitar, pero antes una inmensa e incomprensible contradicción entre las palabras de un Dios de Amor y las prácticas injustas e inhumanas de sus adeptos e incluso de sus sacerdotes, quienes pisoteaban todos los días, los principios de su propia fe. Los archi-

²³⁰ AGN: Inquisición, Vol.292, Exp.1, Folio. 2

²³¹ LAVINA, Javier: *Doctrina engalanó negros*. Barcelona, Sendai Editores. 1989.

vos de la inquisición mexicana contienen así numeroso casos de sacerdotes "solicitantes"²³².

Por otro lado, el catolicismo introducido y practicado al diario por los colonos españoles, dueños de los esclavos, era lo que se ha llamado el "catolicismo popular español", muy diferente de la ortodoxia oficial y del rigor de los grandes místicos. Este catolicismo se expresaba, no en términos de perfeccionamiento espiritual, sino a través del contacto mágico con lo sobrenatural, el llamamiento al milagro por oraciones, promesas, mortificaciones, el recurso a los santos, a las vírgenes, a los ídolos, a los rosarios, etc., para arreglar problemas de orden terrenal. Había en esta práctica, una coincidencia con las prácticas de la religiosidad africana, que no faltaron seguramente de llamar la atención de los esclavos. En los archivos de la inquisición mexicana abundan también casos de "brujería", donde se mezclan las prácticas de este catolicismo popular español con las prácticas de origen africano o amerindio.

Es frente a tales realidades que algunos religiosos españoles, considerando a los negros como la población más abandonada en materia de doctrina, emprendieron su catequización. El arma más eficaz para ello era la de las cofradías. Desde muy temprano, el 25 de octubre de 1538, el rey de España había insistido en la necesidad de instruir a los neófitos indios y negros en las siguientes condiciones:

"Presidente e oydores de la nuestra abdiencia q Reside en la cibdad de Santo Domingo de la ysla española de las nuestras yndias. Sabed que nos es hecha Relacion como en esa cibdad ay muchos esclauos yndios y negros y no estan dotrinados en las cosas de nuestra santa fee catholica como devieron y conuerna q mandasemos dar horden como se juntasen alguna ora del dia en la iglesia cathedral y monesterios de la cibdad quando pareciere mas conveniente para q alli fuesen dotrinados por ende yo vos mando q luego proveays como todas las personas q tienen los tales esclauos Residentes en esa cibdad los enbien a çierta ora a la iglesia o monesterio q os pareciere mas aparejado pa ello pa q alli les sea enseñada la doctrina crsistiana y encargueis de nuestra parte al dean y cabildo desa cibdad y el prior y frailes del monesterio donde os pareciere q deven concurrir los dichos esclavos q tengan personas puestas..."²³³

Además de esta enseñanza, los religiosos intentaban ofrecer a los negros, en el recinto de sus iglesias, de sus conventos, de sus monasterios y de sus parroquias, esos espacios de inserción grupal, de ayuda mutua, de diversión y de convivencia católica que llamaban "cofradías"²³⁴ y que por fin ofrecían a los africanos la sensación de pertenecer a una comunidad, de encontrarse con los suyos. El 28 de abril de 1572, el virrey de la Nueva España escribió a este propósito al Rey un documento que describe un poco la atmósfera en

²³² NGOU-MVE, Nicolás: « La traite et l'esclavage... ». op. cit., p. 381.

²³³ A.G.I.: Santo Domingo 868, L. 1/1/153 Recto: "El Rey, al Presidente y oydores sobre la dotrina cristiana q se ha de enseñar a los yndios y negros"

²³⁴ A.G.I.: México 19, Folio. 12.

la que se creaban y se desarrollaban las cofradías negras de México a los ojos de la autoridad civil:

“... Aquí a días que los negros tenían una cofradía y se juntavan y hazian por sí su proçession de diciplinantes como los demas y esto como las otras cossas desta calidad a ydo siempre en creçimiento y siempre dando y tomando que paresçia que traya ynconveniente y en effecto nunca se tomo rresoluçion ni en quitalla ni en que era bien dexalla y en esta yndeterminaçion por la fuerça que los rreligiosos hazian en sustentalla diziendo que era la gente mas desamparada y necessitada de doctrina que auia en esta rrepublica y que era justo que los dexasen juntar”²³⁵.

A través de estas palabras se confirma la autonomía de acción que, frente al poder civil, tenían los miembros de las órdenes religiosas para crear, organizar y proteger las cofradías de negros. También se nota el recelo con que esta autoridad civil miraba la actuación de estas cofradías. Pero se confirma sobre todo el principal argumento que tenían los religiosos para crear o hacer crear cofradías de negros: era la gente más necesitada de doctrina. En efecto, siempre encontramos, al origen de las cofradías negras, tanto en África como ahora en América, la misma preocupación de algunos religiosos por aportar a esta gente un adoctrinamiento que las coronas ibéricas nunca habían previsto. En la América española, este adoctrinamiento se llevaba a cabo por el catecismo y otros ejercicios espirituales del tipo de las novenas, que se efectuaban en la misma sede de cada cofradía, antes o después de la preparación o la celebración de alguna solemnidad.

La mayoría de las celebraciones solemnes eran anuales y obligatorias. Su ejecución figuraba en los estatutos de cada cofradía como funciones primordiales. Otras fiestas eran esporádicas, variando de un año a otro y según las cofradías. Las actividades más frecuentes en cada celebración eran misas cantadas, música, sermones y procesiones.

Las fiestas anuales obedecían al calendario litúrgico católico o a las diversas devociones de cada cofradía. Por ejemplo, las fiestas dedicadas al Santo Patrón eran celebradas cada año con un cuidado particular, seguidas de la elección de una nueva mesa directiva de la cofradía. Había también una serie de actividades festivas con motivo de las pascuas de resurrección, que empezaba el domingo de los ramos, se extendían durante todo el Cuaresma, para culminar con la Semana Santa²³⁶.

Así, por su participación a las grandes y pequeñas ceremonias religiosas, las cofradías de negros contribuían a la financiación y al funcionamiento de la institución eclesiástica: los negros adherían por este medio a la evangelización de todo el país.

Como parte de sus actividades religiosas, cada cofradía tenía a su Santo patrón, quien era celebrado periódicamente con una fiesta particular, para los preparativos de la cual los miembros se procuraban fondos considerables que, por cierto y viendo la condición económica de los negros, los españoles encontraban sospechosos. Así por ejemplo, la cofradía de negros “Nuestra Señora de la Soledad”, de San Luís Potosí, conseguía reunir hasta veinte

²³⁵ AGI: México 19, Exp. 74, Fol. 12 verso.

²³⁶ MANCUSO, Lara: op. cit., p. 160.

pesos, para celebrar su fiesta patronal, tres pesos para la celebración de una misa cantada cada mes a la intención de sus miembros difuntos²³⁷. De esa manera las cofradías negras, al pagar ellas mismas a la Iglesia todos los servicios religiosos de los que querían beneficiar (misas, bautismos, bodas, entierros), participaba también a la vida económica y al dinamismo de la Institución eclesiástica de la Nueva España.

2.3. La manipulación de las cofradías negras:

Sin embargo, más allá del conformismo de una sociedad “cristiana pura” y frente al laxismo español para evangelizar realmente a los africanos, era inevitable que estos se sirvieran de su libertad de acción dentro de sus cofradías, para orientarlas y animarlas según sus propias necesidades económicas, sociales y espirituales. Siempre se nos ha reprochado querer ver una “mini-áfrica” en cada asociación de negros. Pero ésta es la impresión que dan ellos mismos: al observar la actuación de las cofradías negras, se tiene en efecto la impresión de que para ellos, estas asociaciones eran verdaderas “naciones”, verdaderos “reinos” en el sentido más íntimo y cultural de estos términos.

En Cuba, según Fernando Ortiz, el “cabildo” de negros se definía ante todo como una “reunión de negros y negras bozales en ciertos domicilios, los días de fiesta, cuando tocan sus batintines, tambores y otros instrumentos de su tierra, cantan y bailan en una confusión total, un ruido infernal e interminable”²³⁸. Recordaremos aquí lo que dijimos de los “folguedos” brasileños.

De hecho, la fama de las cofradías de negros no se debe a otra cosa sino al hecho de que, en el marco de sus procesiones religiosas, ellos ponían efectivamente un acento particular en el lado festivo de las mismas. Para comprender el éxito popular que tuvieron siempre las cofradías negras durante esas procesiones, hay que situarlas en el contexto sociológico de la fiesta en la América colonial.

Ya en la sociedad española del Renacimiento, la fiesta era siempre un medio eficaz para preservar el orden social establecido. En efecto, según Ángel López Cantos, a través de la alegría colectiva, los miserables lograban olvidar por un momento los frecuentes problemas graves que los agobiaban. Era la única ocasión en que, rompiendo la monotonía de su existencia, ricos y pobres se juntaban (aunque sin confundirse) para compartir esos momentos extraordinarios de alegría común. Y al final, cada uno regresaba a su lugar²³⁹.

En la América colonial, la mayoría de las fiestas eran fiestas solemnes, con un carácter religioso y formal muy marcado, que no dejaba lugar a ninguna extravagancia. En muchas ciudades, como en Caracas, las cofradías de negros ganaban el mejor premio, no por la riqueza de su atuendo, sino por la

²³⁷ Ídem.

²³⁸ ORTIZ, Fernando: *Los negros brujos*. La Habana, Edición de Ciencias Sociales, 1995, p.47.

²³⁹ LÓPEZ CANTOS, Ángel: *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, pp. 19-20.

alegría que expresaban. Pues cuando las procesiones de su santo, había una profusión de cantos, de bailes y de tambores inigualable²⁴⁰. Por otro ejemplo, cuando las grandes fiestas de Pascua y de Navidad, las procesiones organizadas por las cofradías negras de la ciudad de México eran generalmente imponentes, donde cada “nación” exhibía sus propios cantos, ritmos e instrumentos. Durante estas fiestas oficiales, los negros presentaban bailes y músicas tan atractivas que la gente abandonaba sus propios grupos para asistir a los de ellos. Pero después del formalismo riguroso y oficial de los desfiles militares o de las procesiones religiosas, la gente se reunía en diferentes plazas para continuar la fiesta. Ahí, la música oficial cedía el lugar a la música popular. En ciudades como México, Panamá, Cali o Bogotá, un público cada vez más numeroso se reunía para lanzarse en el baile. En las grandes ciudades, los negros se producían al aire libre en toda la ciudad con diversos grupos de baile e instrumentos africanos²⁴¹.

Para los colonos, si las cofradías tenían la utilidad de liberarles de la tarea de evangelizar a los negros, debían servir también (sobre todo) de exutorio a la tristeza de los esclavos, impidiéndoles acumular malas ideas, ofreciéndoles la ocasión de alegrar un poco su vida de tristeza y miseria y, de paso, alegrar a toda la sociedad con su comunicativo gusto de la fiesta. Es por estas razones que algunos amos protegían o por lo menos dejaban actuar a las cofradías de sus esclavos, viendo en ellas, sobre todo con motivo de las grandes procesiones religiosas, una fuente de prestigio como propietarios de esclavos muy bien cuidados y organizados²⁴².

Más allá de su función de alegrar a la sociedad (que sin duda puede explicar la tolerancia que las autoridades tuvieron respecto a estas cofradías negras de la ciudad de México aun cuando todo el mundo se quejaba de ellas), una de las finalidades a las cuales los miembros del “cabildo” parecían dedicar sus más grandes esfuerzos era el socorro mutuo.

En Cuba, siempre según F. Ortiz, el jefe del cabildo, con los fondos de la asociación, acudía a ayudar a sus subordinados cuando estaban enfermos, él se hacía cargo de los gastos de entierro de sus muertos y compraba la libertad de los viejos o de los inválidos²⁴³.

En México, lo hemos visto, algunas cofradías negras hacían celebrar a su costa misas para sus difuntos o sus santos patrones, bautismos, bodas, entierros, etc. Estas actividades “honestas” no dejaban de esconder una serie de manipulaciones de parte de los cofrades, quienes, según palabras de Mancuso, gozaron siempre de una gran autonomía de acción en la organización y la orientación de sus fiestas y otras actividades. Y teniendo en consideración el hecho de que eran cofradías “nacionales”, no sería exagerado pensar que para los negros (cuyo mayor número procedía entonces del África central), se trataba también de desarrollar en plena ciudad de México una solidaridad étnica, una consciencia “nacional” bantú.

²⁴⁰ TROCONIS DE VIRACOECHEA, Emilia: *Caracas*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, pp. 111

²⁴¹ LÓPEZ CANTOS, Ángel: op. cit., p. 77.

²⁴² MONDRAGÓN BARRIOS, Lourdes: op. cit., p. 58.

²⁴³ *Ibidem*, p. 48.

Lo vemos concretamente en el caso de Pablo, el esclavo negro presentado en 1612 para ser rey de la cofradía del Monasterio de Nuestra Señora de la Merced. Cayó enfermo poco antes de la fecha de su coronación. Al domicilio de su dueño, donde estaba encamado, hubo una afluencia permanente de negros y mulatos para darle visita y prestarle los cuidados necesarios, trayéndole además comida y regalos de toda clase. Cabría preguntar si tal muestra de solidaridad hubiera sido idéntica tratándose de un miembro común de la cofradía. La pregunta equivale a suponer que, detrás de la solidaridad general, al rey de la cofradía le debían de rendir un homenaje particular, incluso fuera de la cofradía, en la vida normal.

Pero, a lo largo de su encarcelamiento en la ciudad de México, los treinta líderes negros arrestados después del motín, recibieron de los demás negros otras demostraciones de solidaridad; lo cual, manifiestamente, suavizó la pena de los reos. Esto y la atención prestada al “rey” Pablo, son hechos que llamaron la atención de los españoles²⁴⁴...

En cuanto a la evangelización propiamente dicha, parece que las autoridades se esforzaron en controlar, no la calidad de la enseñanza religiosa ofrecida a los negros en el marco de sus cofradías, sino los aspectos exteriores de ésta, con el fin, lo hemos visto, de contener una real o ficticia amenaza de conspiración.

Aprovechando justamente este laxismo en materia de adoctrinamiento religioso, los negros no podían faltar de concebir o re-concebir su religiosidad dentro de sus asociaciones en las que estaban o se sentían unidos por la misma cultura de origen. Era inevitable que esta cultura se sustituyera o superpusiera al modelo que trataban de imponer las normas españolas. Según Ortiz, los negros introdujeron primero abiertamente en sus cabildos algunos rasgos de la religiosidad africana. Lo hacían tanto más fácilmente cuanto que en el África Central, un desarrollo análogo estaba ya en marcha. Consistía para los bantu en asociar al Dios Todopoderoso de los católicos con su “Nzambiampungu” igualmente todopoderoso, los “nkisi” tradicionales con los santos y otros personajes de la religión cristiana, etc. Naturalmente, estas reminiscencias africanas fueron rápidamente descubiertas y proscritas. Entonces, los negros contornearon la dificultad reemplazando sus divinidades africanas por los ídolos y objetos del culto católico más parecidos, cuando las manifestaciones públicas²⁴⁵.

O sea que, además de su poco interés en evangelizar profundamente a los negros, los españoles tampoco querían dejarles introducir abiertamente sus creencias africanas en la sociedad colonial mexicana. Hubo así, para los negros, la necesidad de conjugar lo visible con lo invisible, lo prohibido y lo permitido. En el marco de lo que era permitido, visible, (es decir con motivo de las procesiones y grandes fiestas religiosas) los negros exhibían lo que no era proscrito, lo folklórico, lo espectacular. Pero en privado, se entregaban sin colorete a los cultos africanos. En muchas ocasiones, las más altas autoridades políticas tuvieron que recomendar a los sacerdotes presentarse per-

²⁴⁴ QUEROL y ROSSO: op. cit., p. 150.

²⁴⁵ ORTIZ, Fernando,: *Los negros brujos*. op. cit., p. 49.

sonalmente en las reuniones de las cofradías de negros, para que todo se hiciera “en orden”:

“En las cofradías de Indios Negros y Mulatos e hallado en alguna manera assentada la horden de V.M. mescrive que se guarde porque me han informado de Santo Domingo que es donde principalmente se juntan que por la mayor parte en los cauildos y congregaciones que hazen a assistido el prelado de la cassa donde esta fundada la cofradia y quando no puede nombre un religioso que por el assista y para que en ellas se proceda con decencia y buena horden que convenga y V.Md. manda e encarga a los prelados que procuren hallarse ellos mismos en todas las juntas y cauildos o que a lo menos a falta suya nombren personas graves del Convento que las autorice y tengan freno y temor”²⁴⁶.

Pero incluso dentro de lo permitido, sus bailes y sus músicas, también públicas, abiertas a todos y que tanto atraían al público, siempre eran dirigidos por alguien que era en realidad “sacerdote” del culto africano y que, oportunamente, podía gozar oficialmente de cierto poder dentro de la asociación. Tenemos aquí un ejemplo de la doble manipulación de la que podía ser objeto la cofradía a través de su líder. Para los españoles, ya desde la España del siglo XIV, estos personajes tenían un papel administrativo de intermediarios entre las autoridades político-religiosas y la cofradía. Hablando de ellos dentro de las cofradías negras de Sevilla en el siglo XIV, Moreno Navarro nos dice:

“En estas cofradías, determinados cargos tenían contenido civil compartiendo responsabilidades de tipo religioso-ceremonial y autoridad política sobre los miembros de la cofradía, que casi todos son de la misma etnia. Los que ocupan estos cargos se convierten en autoridades internas de su etnia y, en mismo tiempo, en intermediarios entre la comunidad y la autoridad externa, tanto en lo civil como en lo religioso. De esta manera, esta autoridad externa ejerce a través de estos líderes un control más efectivo que si no existiesen “interlocutores válidos” o si los negros estuviesen totalmente desorganizados.”²⁴⁷.

En el caso de la Nueva España del siglo XVII, y situándonos dentro de la cofradía “congo”, es decir entre los ba-congo, este líder debía ser necesariamente “sacerdote”, “nganga” o “rey”, o sea un especialista de los cultos congo. Pues, según Robert Thompson, “la religión congo dispone de un sistema de “mi-nkisi” (medicamentos sagrados) que fueron entregados a la humanidad por un Dios Todopoderoso llamado “Nzambi Mpungu”, cuyo espíritu luminoso y cuyos poderes de curación son dirigidos con prudencia por el rey (“mfumu”), el “nganga” (el experto o la autoridad en materia de culto) ...”²⁴⁸.

Todo esto significa que durante las procesiones religiosas de la ciudad de México, los bailes, las músicas y los tambores de las cofradías “congo” eran

²⁴⁶ A.G.I.: México 25 N°36: El 27 de mayo de 1603, el Conde de Monterrey al Consejo de Indias

²⁴⁷ MORENO NAVARRO, Isidoro: op. cit., p. 257.

²⁴⁸ THOMPSON, Robert Farris : *L'éclair primordial. Présence africaine dans la philosophie et l'art afro-américain*. Paris, Éditions Caribéennes, 1985, págs. 106-107.

dirigidos según un código secreto, por los “ba-nganga” africanos, sin que los españoles se percataran de lo que ocurría. Y hemos visto que, en realidad, no es en España ni mucho menos en la Nueva España donde los bantu descubrieron esta necesidad o este culto de lo oculto, sino más bien en el África Central del siglo XV con la penetración portuguesa.

Desde entonces, las sociedades secretas, a las que se adhiere a raíz de ceremonias peculiares de iniciación, se han transformado en un rasgo de la religiosidad bantu. El hecho, la tentación o la obligación de introducir en las cofradías religiosas de América el lado oculto típico de las sociedades “iniáticas” africanas no era la menor de las mutaciones psicológicas y culturales que operaron los negros de México de los siglos XVI y XVII. Hay, en esta conducta, todo el simbolismo de la evolución de la cultura africana frente al modernismo o a la cultura europea. En efecto, se aferra (dentro de lo posible y en profundidad) a las costumbres ancestrales, mientras que en la superficie se exhibe un modernismo conformista.

En el México del siglo XVII, el África bantu estaba indiscutiblemente presente. No sólo por los arribos negreros, sino igualmente a través de esta resistencia cultural involuntariamente facilitada por las cofradías. La muerte de Pablo provocó una profunda tristeza en todos los suyos. Su cuerpo debía ser enterrado en el Monasterio de la Merced. El entierro se hizo en un conjunto de cantos, de bailes y de otros ritos y ceremonias “bárbaras” que consistieron en atar el cuerpo del difunto, regándolo de aceite y de vino. El mismo féretro fue regado igualmente. A la hora de llevar al difunto en su tumba, un hombre se dejó enterrar junto con él. Después de que los hayan enterrado y regado, el viviente se levantó y se sacó de la tumba todo furioso, esgrimiendo un arma con la intención manifiesta de servirse de ella. El autor anónimo del relato precisa que este rito era el que, entre ellos, en Angola (es decir en el África Central) los negros efectúan antes de emprender una guerra o alguna sublevación. Y Carmen Bernand comenta que, cuando los entierros de un miembro de su cofradía, los negros, aunque cristianizados, se entregaban a ritos bárbaros, que nadie se atrevía a prohibirles, de miedo de agriar más a esta gente ya naturalmente agría²⁴⁹. Justamente la guerra (o la sublevación) se había transformado casi en un rasgo cultural en el África Central a partir del siglo XV. No podía faltar de resurgir en el siglo XVII entre los negros bantu de Nueva España a la mínima situación de contrariedad. Y esta escena se producía precisamente en una atmósfera de extrema tensión. La situación podía explotar en cualquier momento. La escena en cuestión fue probablemente la señal que anunciaba a la asistencia el desencadenamiento inminente de las hostilidades, de la venganza, en las mismas barbas de los españoles ahí presentes y en pleno centro de la ciudad de México. Así fue enterrado el cuerpo de Pablo, bajo los ojos de los religiosos de este Convento quienes, desde luego, intentaron impedir la ejecución de tales ritos “bárbaros”, sin llegar a disuadir a sus actores.

Mientras que los líderes negros estaban encarcelados y que se realizaban las indagaciones sobre su caso, una vieja esclava negra hizo llegar a un

²⁴⁹ BERNAND, Carmen: “Un sargento contra un rey, “ambos a dos negros””. *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla, 2000, p. 168.

miembro de la Audiencia la información de lo que se estaba tramando. Su relato hace entrever lo que hacían los negros de la ciudad de México en el siglo XVII, fuera de la mirada de los españoles: recurrían a un tal Sebastián, viejo esclavo negro. Era a la vez brujo, hechicero y curandero. En nuestras lenguas bantú, estas “especialidades” correspondían perfectamente a las del nganga, es decir alguien muy poderoso y particularmente temido.

Según la vieja negra delatadora, Sebastián y sus adeptos tenían un proyecto que consistía en matar a los españoles por medio de su ciencia y por el envenenamiento de sus comidas y de sus bebidas²⁵⁰. Tales proyectos eran perfectamente posibles entre los negros. En efecto, Solange Alberro ha subrayado la utilización frecuente por los esclavos negros del poder destructor de la magia para arreglar sus problemas personales con los españoles. Refiere el ejemplo de una mulata, bruja profesional de Veracruz, quien en 1628 hacía pagar sus servicios y enseñaba su arte²⁵¹. Aquí, dentro de la cofradía, asistimos a una tentativa de utilizar estos poderes, ya no para perjudicar a un solo individuo, sino a toda la comunidad de los españoles. Es el viejo Sebastián, rodeado de numerosos adeptos, quienes desempeñan este papel. Podemos suponer que es ese viejo Sebastián el que se encargaba (dentro de la cofradía y al lado del “rey”) de conservar, de prodigar y de transmitir la medicina, la religión y toda la cultura africana.

Todo esto parece indicar que las cofradías negras eran objeto de una múltiple manipulación: de parte de los colonos que, zafándose de su obligación de evangelizar a sus esclavos, querían hacer de esas asociaciones simples válvulas de escape de la tristeza de los negros y de toda la sociedad colonial; de parte de las autoridades administrativas, que querían servirse de ellas para controlar a los negros, siempre inquietantes, sin enfadar a los religiosos; y por parte de los mismos negros, que bajo la apariencia de una religión católica conformista, estaban introduciendo en México unos ritos, unas músicas, unos bailes e incluso unas hablas típicamente bantú y prohibidas. Evidentemente, estos intentos de “colonización bantú” estaban condenados a fracasar dado que los negros no disponían de ningún poder político.

3. COFRADÍAS NEGRAS Y SEDICIÓN:

Las múltiples manipulaciones de las que eran objeto las cofradías de negros permiten concentrarnos en aquellas manipulaciones dirigidas por los mismos negros. En efecto, desde el momento en que, reconocidas por las autoridades y los colonos, las cofradías de negros eran las que se encargaban de solucionar hasta los problemas espirituales de ellos, y que en ellas los mismos negros gozaban de cierta autonomía de acción, era inevitable que estos negros trataran de manipular las dichas cofradías para alcanzar determinados objetivos.

²⁵⁰ QUEROL y ROSSO, Luís: op. cit., p. 150

²⁵¹ ALBERRO, Solange: op. cit., p. 68.

Las autoridades administrativas y los obispados veían crecer las cofradías negras con una desconfianza igualmente creciente. Pues, percibían en sus hechos y gestos, claros objetivos sediciosos, en estrecha correlación con el carácter rebelde de los negros y mulatos, con su propensión a la violencia y con la capacidad de movilización de estas asociaciones.

Así, desde muy temprano, los organismos del Estado español tuvieron que asociarse con la jerarquía eclesiástica para intentar liquidar estas asociaciones, acusándolas de todos los males. Es esta política constante de control la que vamos a recordar, antes de examinar algunos hechos concretos, considerados como sediciosos, que realizaron efectivamente las cofradías negras de México a principios del siglo XVII.

3.1. El control de las cofradías negras:

Los negros de la ciudad de México (y probablemente también los de otras ciudades novohispanas) dedicaban a sus cofradías y a sus líderes una devoción considerable, mientras se entregaban con fervor a las tareas religiosas que les incumbían. A los ojos de las autoridades, tanta piedad era sospechosa. Es, una vez más, en Cuba donde encontramos los antecedentes más inmediatos de esta animosidad. En efecto, en 1535 en Santiago, las autoridades municipales se dirigieron a los dirigentes de los cabildos negros para quejarse del ruido que los miembros de estas cofradías hacían, durante sus fiestas, con sus cantos, su bailes sus tambores y otros instrumentos de música.

En la Nueva España también, la población negra había empezado muy temprano a suscitar miedo y preocupación entre los españoles que residían en la capital. Su carácter rebelde, orgulloso y sin escrúpulo, fastidiaba profundamente a los colonos y las autoridades. Los negros en efecto, según ellos, no se privaban de nada ni de ninguna actividad, haciéndose pues invasores y arrogantes. Una de las primeras medidas contra la agrupación de los negros fue la que se tomó, ya el 10 de octubre de 1537, por el virrey Don Antonio de Mendoza, prohibiendo a los negros y *moriscos* encontrarse en el mismo lugar a más de tres, perteneciendo a propietarios diferentes, lo mismo que comunicarse, hablar o divertirse, sin estar en presencia de sus amos. Las penas previstas para esta infracción eran las siguientes: por la primera vez, cien latigazos públicos a cada uno; ¡por la segunda vez, doscientos latigazos con una mordaza en la boca y, la tercera vez, la horca! Para dictaminar cada una de estas condenas, el testimonio de un solo español, de edad de más de dieciocho años y declarando bajo juramento haberlos encontrado in fraganti, era suficiente. Esta misma ordenanza prohibía a todo negro o *morisco* encontrarse afuera sin sus propietarios, aunque sin armas, una media hora después de la puesta del sol. La pena era de seis pesos de oro cada vez que sería cogido o, a falta, de cien latigazos aplicados en debida forma. Y cuando era sorprendido de noche con alguna arma en la mano, en negro era condenado a la pena de horca²⁵². Si es cierto que la dicha ordenanza no

²⁵² A.G.I.: México. 350

menciona específicamente las cofradías, sin embargo en ella se expresa de manera clara el horror o el miedo que se tenía entonces de ver a tres negros juntos en las calles.

Según Lourdes Mondragón, es desde 1557 que las autoridades empezaron a prohibir a los negros celebrar reuniones, organizar bailes o juegos pues, como en Cuba, los españoles se quejaban del ruido y de varios otros "excesos" a los cuales a menudo se dedicaban entonces los negros de México²⁵³. Este gusto del jaleo, cada uno sabe que constituye todavía hoy una de las quejas hechas a los negros del mundo entero por los europeos.

De estas fuentes se puede deducir que, apenas unos quince años después de la caída del imperio azteca, los negros de la capital ya habían dado a los españoles razones para inquietarse y desconfiar de ellos. Aparentemente, esta inquietud y esta desconfianza se concentraban singularmente en las reuniones organizadas por los negros. La severidad de las sanciones aplicadas entonces contra este "delito" es un indicio de lo que se temía de los negros, un indicio de la gravedad que los españoles atribuían al hecho de que tres negros se encontraran por algún sitio sin ningún blanco. Cuesta trabajo imaginar la amenaza que tres individuos desarmados (o quizás armados de algunos cuchillos escondidos) podían representar para una autoridad política establecida...

Si es verdad, según Lara Mancuso, que las autoridades civiles trataban de controlar todas las actividades realizadas por las cofradías religiosas, su blanco privilegiado era la participación de los negros en los acontecimientos públicos. Las celebraciones de índoles diversas, organizadas por los negros, eran considerados como actos inmorales y promotores de desorden y eran sistemáticamente reprimidos²⁵⁴. Lo vemos en el siguiente texto dirigido al Consejo de Indias por el virrey de Nueva España:

"...También los mulatos truxeron una cédula de Vuestra Majestad para que se informase si abria ynconveniente en hazer se un ospital adonde se curasen esto a de ser auiendo cofradía y juntas. Ni en estos nunca querria ver juntas desbaratar las echas tiene mas dificultad y assi no siendo Vuestra Majestad servido de mandar otra cossa bastan las que ay sin que se augmenten que esta tierra es muy nueva y no esta aun asentada y asi sería de parescer que no se hiziesse y tan poco e querido ver otro ospital que querian hazer para negros sino que andemos todos a las bueltas sin division que pues la lengua de españoles mestizos y negros es toda una donde huuiere sermon le oyan todos y que los negros los curen sus amos porque con cualquier ocasión destas se juntan dos mill negros y de ay arriba"²⁵⁵

¡Los negros y los mulatos llegaron a preguntar si había algún inconveniente en que, por la vía de sus cofradías, se les construyera un hospital donde curarse! En cuanto al "carácter más o menos amenazador de sus negocios", era alimentado justamente por el gran número que eran. Tanto así que en 1612, según Querol y Rosso, los habitantes de la Nueva España tenían la sensación de ser sumergidos por la población negra y mulata, sobre todo en la ciudad de México. Los colonos veían particularmente mal la li-

²⁵³ MONDRAGÓN BARRIOS, Lourdes: op. cit., p.55.

²⁵⁴ MANCUSO, Lara: op. cit., p. 179.

²⁵⁵ A.G.I.: México 19, exp.74, fol.12 vuelta.

cencia y los pocos escrúpulos con que esta gente vivía, ofreciéndose trajes costosos, bailes, bodas, cofradías y entierros religiosos. Libres o esclavos, negros y mulatos se mantenían bien lejos de las tareas serviles a las cuales preferían someter ellos mismos a los indios negándose así a servir a los españoles²⁵⁶. En todo esto se puede ver una clara manipulación de la cofradía por los negros, quienes pretendían utilizar estas asociaciones como un medio para alcanzar la libertad y, sobre todo, la plena igualdad con sus amos os blancos.

Muy temprano pues, los negros y mulatos demostraron tener ambiciones muy altas y muy claras, con la intención de servirse de sus cofradías, no sólo para evangelizarse o para divertirse, sino también y sobre todo para romper su esclavitud y mejorar su condición social. La reacción de las autoridades fue gradual y proporcional a la amenaza: pasó de la sanción contra los individuos a la sanción contra sus organizaciones. Así es como, frente a las preocupaciones del virrey en 1572, el Consejo de las Indias había contestado que “aquí también, esta cofradía parece ser una fuente de preocupaciones. Conviene pues que, por el medio más apropiado, conseguáis suprimirla. ¡Los negros serán evangelizados por otros medios!”²⁵⁷

En efecto, desde el siglo XVI, las autoridades coloniales no pararon de prohibir las reuniones y asambleas de negros e incluso de intentar desmantelar sus cofradías, no sólo en la ciudad de México, sino también en las principales ciudades mexicanas donde las había. La tensión aumentó considerablemente durante el primer decenio del siglo XVII. Por ejemplo, el 18 de mayo 1610, la Municipalidad de la ciudad de Puebla se reunió para oír a su Procurador en jefe, quien recordó que muchas veces antes, se les había hecho prohibición a los negros y mulatos de la ciudad para celebrar reuniones y diversiones ruidosas en las plazas y en las calles. Este texto nos presenta un cuadro realmente insoportable de las fechorías de los negros:

“que no aya junctas de negros y mulatos en las plaças y calles reales ni en los barrios de los yndios y que no hagan bayles, danças, juegos ni otros entretenimientos y ruidos de que han resultado y resultan riñas, enemistades e rixas, muertes y otros daños que amagan a los maiores y los que son esclabos, por acudir a esto, faltan muchos días del serbicio de sus amos...”²⁵⁸.

El 2 de abril 1612, es la Audiencia Real de la ciudad de México la que se reunía para declarar que las asambleas que organizaban negros y mulatos dentro de sus cofradías, en los lugares públicos, en los mercados, las calles y por todas partes, provocaban inquietud entre los habitantes españoles de la ciudad, igual que varios daños e inconvenientes graves a los cuales hace falta poner un breve remedio²⁵⁹.

Todo esto equivale a decir que, progresivamente, los negros habían salido del marco de sus conventos de origen y de las tradicionales fiestas religiosas, para organizar públicamente bailes y reuniones en las calles, los lu-

²⁵⁶ QUEROL y ROSSO, Luís: op. cit., p. 143.

²⁵⁷ A.G.I.: México 19, exp.74, fol.12 vuelta-13 recto.

²⁵⁸ AGN.: Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77

²⁵⁹ AGN.: Ordenanzas, Vol. 1; Foja 146

gares y los mercados de la ciudad de México. Era suficientemente grave para que el 20 de abril de 1622, el Conde de Priego y Marqués de Gelves, decimocuarto virrey de la Nueva España, tomara la decisión de imponer a todo negro sorprendido en compañía de dos otros, la pena de doscientos azotes y de una mutilación de miembro o de trabajos forzosos²⁶⁰. El 22 de mayo de 1623, escribió que convenía al servicio Dios y de Su Majestad, que las cofradías de negros y mulatos de esta ciudad no salieran más en procesión ni de ninguna otra forma; que no se reunieran más para hacer sus “cabildos” ni otras asambleas, so pena de doscientos latigazos y de tres años de trabajo sin sueldo en los obrajes²⁶¹. Además, las autoridades municipales pidieron insistentemente a los responsables de los conventos y monasterios, animadores de las cofradías, que “ruegan y encargan a los priores y vicarios de los conventos y partes donde tienen las dichas cofradías, no las admitan ni consientan tenerlas...”²⁶². Esta solicitud reviste tanto más importancia cuanto que era dirigida por la autoridad civil a la autoridad eclesiástica, a los mismos creadores y protectores de las cofradías de negros. ¡El Estado español solicitaba la colaboración de la Iglesia católica para abandonar la evangelización de los negros!

Esta solicitud nos sitúa muy lejos de la imagen tradicional que se tiene de las cofradías de negros como simples productores de espectáculos simpáticos que divertían a toda la sociedad colonial. Todas estas prohibiciones traducían forzosamente el sentimiento de inseguridad que tenían los españoles con respecto a la población negra y sobre todo a sus cofradías. Las cofradías se transforman de repente en un foco de amenazas para las autoridades españolas.

¿Pero cómo comprender que a pesar de todo, estas asociaciones, en lugar de desaparecer, se hayan multiplicado antes durante todo el siglo XVI y el siglo y el siguiente? En su correspondencia de 1574, hemos visto cómo el virrey Martín Enríquez debió tomar precauciones para insinuar la necesidad de abolir las cofradías de negros y mulatos, sin atreverse a tomar él mismo tal decisión, que podría provocarle problemas con los religiosos, quienes pensaban que era justo dejar los negros seguir reuniéndose...

3.2. La conspiración de 1609:

Al principio del año 1609, fue descubierto un importante complot urdido por los negros de la ciudad de México. En su *Monarquía Indiana*, Fray Juan de Torquemada habla del acontecimiento en los siguientes términos:

“Este mismo año de mil seiscientos y nueve hubo en esta ciudad alboroto y un rumor de alzamiento de negros, diciendo que la noche de los reyes se habían juntado, en cierta parte, muchos de ellos y elegido rey y otros con títulos de duques y condes y otros principales que hay en las repúblicas; aunque salió esta voz por la ciudad y de prima instancia alborotó los ánimos de el virrey y los demás señores de la Audiencia, averiguando la verdad se halló ser todo cosa de negros; pero

²⁶⁰ AGN.: Ordenanzas, Vol. 4; Foja 40 vta

²⁶¹ AGN.: Ordenanzas, Vol. 4; Foja 60,

²⁶² AGN.: Ordenanzas, Vol. 4; Foja 60,

por sí o por no, azotaron y castigaron algunos y luego se le dio a todo perpetuo silencio; y pues en ello no hubo nada, no quiero referir aquí muchas boberías que dicen pasaron entre ellos aquella noche"²⁶³.

Pero de hecho, cabe preguntarse de qué se trataba. ¡Obviamente algo pasó esa noche en la ciudad de México! Y, como lo dice el mismo Torquemada, quiere callar los detalles del acontecimiento, para cubrirlo (igual que las autoridades) de un "silencio perpetuo". ¡Cuántos historiadores han respetado esta consigna de silenciamiento al tratar también este hecho como una simple "cosa de negros"!

Sin embargo, el Doctor Luís López Açoca, poderoso Alcalde del Crimen de la Audiencia de México en esta época, fue encargado de averiguar la veracidad de esos "rumores". Después de un minucioso trabajo que duró cerca dos meses, redactó un informe por el que reconstituía con todos sus pormenores el desarrollo de la ceremonia. Para él, no se trataba de simples rumores, sino de actos largamente preparados y madurados. El 8 de febrero de 1609, dirigió susodicha relación al virrey. Empieza así su informe:

"El treynta de diciembre que agora pasó, fue del año de seiscientos y ocho, un Alguacil de Vagabundos me dio noticia que en la víspera de navidad, veynte y quatro del dicho mes, se abian juntado y congregado gran cantidad de negros y mulatos y mulatas en casa de una negra libre y que allí abian nombrado a un negro llamado Martín esclavo de Baltasar Reyes que es el hombre más rico desta ciudad por Rey y la negra libre donde se juntaron por Reyna. Y les abian coronado y puestas como al Rey y a la Reyna, que se la puso un mulato libre llamado Francisco de Loya, que sirve de repostero al virrey Don Luis de Velasco. Comunicué el negocio con el dicho virrey y se acordó que yo hiciese información çerca dello y ansi la hize y e examinado a quarenta y cinco testigos y averigüé que es verdad..."²⁶⁴.

En efecto, las pesquisas del juez Açoca habían establecido que, por la noche del 24 de diciembre de 1608, una muy gran asamblea de negros y de mulatos había tenido lugar en el domicilio de Melchiora de Monterrey, una mujer negra libre. Allí, "al dicho Martín, sentado en una vasilla puesta sobre una tarima y alhombra debajo de un dosel y un sitial delante y los pies puestos en un cojín de terciopelo el dicho Francisco de Loya repostero del virrey le puso una corona harmada sobre un arco guarnecida de oropel..."²⁶⁵. Después de haberle puesto la corona, éste exclamó en voz alta: "¡Viva el Rey!" Y, en coro, los demás negros y mulatos respondieron: "¡Viva el Rey!" Pero de repente, uno de ellos añadió: "¡Biba el Rey Don Felipe Terzero, nuestro Señor!" Todos los demás se voltearon hacia él y lo quisieron. Tuvieron pendencia con él y le dieron un piquete con una daga en el rostro. La ceremonia se siguió sin embargo. Francisco de Loya, siempre de rodillas, dijo al Rey: "¡Gose Vuestra Majestad muchos años el Reinado!"; lo que fue recogido por la asistencia. Luego, nombraron condes, marqueses, príncipes, capitanes de la Guardia, secretario del Rey y muchos otros cargos en la casa real. Hu-

²⁶³ TORQUEMADA, Fray Juan de.: *Monarquía Indiana*. México, UNAM, 1975, vol. II, p. 564.

²⁶⁴ A.G.I.: México 73, Ramo 1, n°4.

²⁶⁵ Idem

bo gran baile en la alegría general; pero nadie podía bailar sin la autorización de la pareja real. En cierto momento, el Rey debió salir de la sala donde se encontraba, precedido de sus criados. Éstos le alumbraban el camino por medio de dos candelas de cera blanca. Lo precedía el capitán del guardia, vestido de seda, con la espada en la cinta y un bastón oro y azul en la mano, apartando la muchedumbre para dejar pasar al Rey.

Los reyes cenaron solos en una mesa alta; y en otra mesa, Francisco de Loya, el mulato que los había coronado, con las dos mulatas que habían sido nombradas Princesa y Reina Moza, ambas esclavas del "Alguacil Mayor" de la Audiencia de México. Fue un verdadero banquete durante el cual el Rey fue servido por Grandes quienes acababan de ser nombrados y quien, ellos mismos, cenaron después. Volvieron a bailar y, antes de separarse, decidieron descansar el día siguiente, día de Navidad, y que todos debían encontrarse en esta misma casa, la víspera de los Reyes, es decir el 6 de enero 1609, pues una muy gran asamblea debía celebrarse para tomar importantes decisiones. Al final se tomó el mandamiento siguiente:

"La Reyna manda que sea presa Doña Isabel de Castilla por irrespetable que hizo gestos a un Grande delante de Su Majestad. Fecho en mi corte a veynte y seis de diciembre de mill y seiscientos y ocho años. Don Diego de Alcaraz, secretario. El Marqués de Puño en Rostro. De prisión."²⁶⁶

Todos los hechos relatados parecen verídicos, pues fueron reconstituidos después de la audición de varios testigos y de los mismos actores. Pero ¿qué sentido y qué importancia sociológica y política otorgar objetivamente a esta ceremonia? A primera vista, los negros y mulatos reunidos en esta ocasión no hacían más que mimar a sus amos que, en la mayoría, eran efectivamente de clase alta colonial. Ahí entran en consideración elementos sociológicos y políticos, que el mismo Alcalde del Crimen propone.

- *En el terreno sociológico:* Después de sus indagaciones, López Açoca trató de comprender claramente lo que había ocurrido. Procedió a una descripción detallada de cada uno de los actores de este verdadero guión: desde su situación social en la vida real hasta sus atribuciones en la cofradía y su actuación en la fatídica noche.

En efecto, habiendo hecho arrestar a treinta y uno de los "conspiradores" del 24 de diciembre, establece los siguientes hechos, que hemos tratado de visualizar con el siguiente cuadro: aparte del Rey, todos los participantes eran "criollos", es decir hombres y mujeres nacidos en América, y no africanos. Y la mayoría de ellos eran mulatos.

²⁶⁶ A.G.I.: México 73, Ramo 1, n°4.

Cuadro 1: LOS CONSPIRADORES PRESOS

NOMBRES	CONDICIÓN SOCIAL	TÍTULO
LAS MUJERES (Negras o Mulatas)		
Melchiora de Monterrey	Negra libre	Reyna
Petrona	Negra libre, que servía a Don Jerónimo López Osorio	Fatora de la reyna
Ysabel	Mulata, viuda de un mestizo carnicero, nombrado Salmerón,	Duquesa
Leonor	Negra, libre, viuda de Adriano, mulato de Bernardino Vázquez	Duquesa
Juana	Mulata libre, mujer de Diego, negro del Doctor Loya	Duquesa
Juana	Mulata, madre de Leonor, mulata esclava del Alguacil Mayor de Corte	Princesa
Felipa de la Cruz	Mulata herrada de Francisco de Olivera	criada de la Reina
LOS HOMBRES (negros o mulatos)		
Martín	Negro congo, esclavo de Baltazar Reyes	Rey
Bernabé	Negro, esclavo de Don Cristóbal de Oñate	Conde de Monterrey, Capitán de la Guarda
Juan Biafra	Mulato, esclavo de Martín de Jasco	Caballerizo Mayor de la Reyna
Pedro	Negro, esclavo de Hernando Matías de Ribera	Portero Mayor y trujan de la Reyna
Juan Quelelele	Mulato, esclavo de Cristóbal de Gudiel	Don Juan de Abstría
Diego	Mulato, esclavo del dicho Gudiel	Duque y secretario del Rey
Domingo Pérez	Mulato libre, hermano de Melchiora de Monterrey	Príncipe Transilvanio
Juan Pacho	Negro, esclavo de Francisco Pacho	Duque
Francisco de Loya	Mulato libre, repostero de Su Excelencia	El que coronó a los Reyes
Baltasar de Contreras	Mulato libre, que llaman el "Galán", y que sirve al Doctor Juan Cano	Duque de Xacona y Guadalupe
Diego Martín	Mulato, chapinero, esclavo de una monja de San Gerónimo	Criado de la Casa Real
Diego Martín	Mulato libre, sastre que tenía su tienda junto a los platinos y agora bive en San Pablo, en casa de una panadera	Criado de la Casa Real
Sebastián Gómez	Mulato libre, repostero del arzobispo	Criado de la Casa Real
Thomas de Campo	Mulato, libre	Marqués de Montesclaros, y Adelantado de Castilla
Martín de Çoça	Negro, esclavo de una hija de Nieto, boticario, que agora sirve a un capellán del arzobispo	Criado de la Boca del Rey
Luis	Negro, esclavo de Gonzalo Gutiérrez Gil, que por mal nombre le llaman "El serafín"	Criado de la Casa Real
Juan Caxco	Mulato, esclavo del Don Alfonso Guerrero	Conde de Barajas
Baltasar de los Reyes	Negro, esclavo del secretario Cristóbal Osorio	Príncipe de Portugal

Juan	Negro, esclavo del contador Gaspar Bello de Acuña	Adelantado
Diego de Castro	Negro, tuerto, esclavo que fue del canónigo Dionisio de Ribera y ahora está en el estanque de naipes.	Criado de la Casa Real
Jorge de Alvarado	Negro, tundidor	Criado de la Casa Real
Diego	Negro, zapatero, criado del Dr Loya	?
Simón Fernández	Mulato, esclavo del Alguacil Mayor de Corte	Embajador Mayor
Lázaro de Mendiola	Mulato, esclavo del Alguacil Mayor desta Audiencia, el que riñó con un negro porque dijo: "¡Biva el Rey Don Philippe Terzero nuestro Señor!	

El Rey, Martín, era negro y el único de la banda que había nacido en África. Sabemos que desde el siglo XVI, existía por todas partes en la América española la práctica de las cofradías "tribales" y aquella según la que los miembros de mayor edad o los más graduados de la jerarquía tribal eran designados reyes de los cabildos. Ahora se decía de Martín que había llegado muy pequeño de África y que se había criado en la ciudad de México²⁶⁷: siendo el único africano, parece ser éste el principal criterio para que lo hayan designado rey de esta cofradía. El cuadro anterior muestra a un *Juan Biafra* y un *Juan Quelelele*, de quien se hubiera podido pensar que habían nacido también en África, pero eran mulatos y, por consiguiente, criollos. Pero entonces, ¿qué valor simbólico tenía África, de manera general, en la ideología de las cofradías negras y, concretamente, para los conspiradores de México?

Por otro lado, no olvidemos que Martín, además de ser el único africano en este golpe, era igualmente el esclavo del hombre más rico de la ciudad de México. ¿Esta posición social había tenido igualmente una influencia en su designación como Rey de la cofradía? De hecho, según el juez, todos los conspiradores gozaban de cierta consideración en la sociedad mexicana, o por lo menos entre la comunidad negra de México, porque sus dueños eran las gentes más ricas o más poderosas de la ciudad. En particular, podemos subrayar que dieciocho de los treinta y uno encarcelados trabajaban al servicio de los poseedores del poder colonial (esclavos del virrey, del arzobispo, del alguacil mayor, de los miembros de la Audiencia Real, etc.). En su conducta, se reflejaba un poco la de sus dueños. Así, es Lázaro de Mendiola, esclavo mulato del jefe de la policía de la ciudad de México, quien le dio el piquete de daga al rostro del negro que dio muestras de indisciplina o de aturdimiento exclamándose "Biva Felipe III nuestro Señor": métodos con los cuales su dueño lo había familiarizado. Además, todo el ceremonial descrito por López Añoca, efectuado por estos esclavos de la alta sociedad colonial, tiene los típicos rasgos de un ceremonial europeo. Por otra parte, es fácil comprobar que, si bien el Rey y la Reina eran negros, su coronación

²⁶⁷ A.G.I.: México 73, ramo 1, núm. 4: "Ha se de advertir que todos estos negros y negras, mulatos y mulatas de la congregación junta y a quienes dieron los oficios son criollos y ninguno nació en Guinea salbo el Martín que eligieron por Rey que dicen que vino muy chiquito de Guinea y se a criado en esta ciudad".

fue orquestada de cabo a rabo por mulatos, de quienes sabemos que eran portadores de la sangre española y lo asumían a menudo. Ahora, algunos años más tarde, en otro complot que examinaremos en el siguiente capítulo, recomendación fue hecha a las diversas cofradías negras de la ciudad de México, de poner en cargos de responsabilidad, la gente del país, conocedores de las realidades coloniales. Son justamente estos conocedores de los usos y costumbres políticos españoles, que vemos coronar aquí una pareja de negros. Entonces en esta ceremonia del 24 de diciembre de 1608, se tiene la impresión de asistir a una tentativa de los mulatos y de los negros nacidos en América, pues de criollos, para rehabilitar su ascendencia africana en detrimento de la herencia española.

Según la encuesta, la posición social de los conspiradores había tenido por efecto de retrasar la captura de los sospechosos, protegidos que eran por sus influyentes dueños. Algunos de estos últimos se opusieron abierta e insistentemente a las conminaciones de López Açoca para prenderlos. Incluso después del encarcelamiento de los culpables, sus dueños apelaron ante la Audiencia. Con el fin de proteger a sus fieles servidores negros, algunos españoles inventaron argumentos tendentes a minimizar los hechos, calificándolos de simples “borracheras de negros”, en las que sólo querían “olgarse” los negros. A estos argumentos, López Açoca contesta en su memoria que:

“Aunque los amos de los negros y mulatos dicen que otras beses an nombrado reyes para olgarse, no se hablara de que ayan coronado ninguno por tal y ansi lo confiezan los mismos reos. También dicen que estavan los negros borrachos y que hera borrachera de negros. De sus mismas confesiones consta lo contrario porque tenían de antes prebenido dosel debajo del qual se sentó y coronó el Rey y la rreyna y en el dicho avia unas harmas de unos castillos. Prebenieron sitial, tarima y estrado donde estavan las sillas del Rey y la rreyna cojines de terciopelo sobre que el Rey tenia puestos los pies, corona, hachas de sera blanca para alumbrar al Rey, nombramiento de grandes y titulados que nunca se avia echo. Todo esto denota ser más que borrachera y más que holgura”²⁶⁸.

- *En el terreno político:*

Recordemos que durante la ceremonia, cuando toda la asistencia contestaba “¡Viva el Rey!”, uno de los participantes añadió: “¡Biba el Rey Don Felipe Terzero Nuestro Señor!”. Este distraído se hizo maltratar por toda la asistencia y alguien le asestó un golpe con la daga en la cara.

¿Será realmente un distraído, un miembro rebelde de la cofradía o un provocador? Es difícil saberlo. Pero de todos modos, este incidente era tanto más grave que Felipe III era entonces el rey de España y de Portugal, de Nápoles, de Sicilia y de Cerdeña, poseedor del monopolio sobre América y sobre África. El incidente quizás no era fortuito. Indicaba bien que, en el espíritu de muchos negros, la jerarquía de la cofradía debía coincidir con la jerarquía social e incluso sustituirse a ella. Desde el momento en que la cofradía atribuía títulos que existían efectivamente en la corte hispano-portuguesa, como Príncipe de Portugal, Presidente de Castilla, Marqués de

²⁶⁸ A.G.I.: México 73, ramo 1, núm. 4.

Ayamonte, Conde de Monterrey..., era fácil deducir de esto que el rey fuera también el Rey Don Felipe III. ¿No se estará asistiendo (en lo político) al mismo tipo de asimilación que la operada (en lo religioso) entre las sociedades secretas africanas y las cofradías religiosas? ¿El Rey de la cofradía para ellos no será lo que el Rey de España era para los españoles? Ahora la sociedad virreinal mexicana era una sociedad "de castas", que se veía como "aristocrática", donde únicamente los blancos nobles, de "sangre limpia", nacidos en España y portadores de títulos, detenían el poder político o podían aspirar a él. El hecho de atribuirse títulos de nobleza, de atribuirse los títulos de la sociedad real, de coronar a negros de "sangre pura" y nacidos en África (en vez de mulatos y criollos), no podía ser totalmente inocente. La ceremonia llevaba indiscutiblemente ambiciones políticas claras y muy elevadas. Y en este sentido, la reacción violenta de la asistencia para reprimir este "distrainimiento" es tanto más sospechosa que otros participantes recibieron, sin conmovér a nadie, títulos y funciones correspondientes en efecto a personajes reales de la vida política colonial. Así, Bernabé, el esclavo negro de Cristóbal de Oñate, recibió el título de "Conde de Monterrey", es decir el virrey que había dirigido la Nueva España de 1595 a 1603 y Thomas de Campo, mulato libre, recibió el de Marqués de Montesclaros, el virrey que le sucedió de 1603 a 1607 y quien fue sustituido por Luís de Velasco, el hijo, quien dirigía el país actualmente. Otros títulos de la monarquía española y portuguesa "conquistados" por los negros fueron los de: Juan de Austria (Juan Quelelele) esclavo mulato de un Cristóbal Gudiel, el Príncipe de Transilvania (Domingo Pérez, mulato libre y hermano de la Reina), el Príncipe de Portugal (Baltazar de los Reyes, esclavo negro del Secretario Cristóbal Osorio), el Rey Sebastián de Portugal (Juan Pérez, mulato libre zapatero), etc. ¿Por qué era tan grave pronunciar el nombre de Felipe III cuando una gran parte de su corte estaba representada? ¿No será porque en toda esta sustitución, solo el Rey no representaba al Rey de España? ¿A quién representaba entonces?

Las pesquisas llevadas por López Açoca a continuación de esta ceremonia demostraron que la víspera, un español había sorprendido a una mulata maltratando a una india. Interviniendo para proteger esta última, el español había preguntado a la agresiva mulata de qué derecho se permitía ella de tratar a la india como si fuera su esclava. ¡La mulata había contestado que tenía perfectamente el derecho de tratarla así, añadiendo que es esta misma suerte la que tendrán pronto las españolas! Ahora fue establecido que, durante la ceremonia de coronación de Martín, es esta misma mulata una de las dos que habían sido designadas Damas de Compañía de la Reina²⁶⁹. A los ojos del investigador, esta coincidencia confería todavía más seriedad a la amenaza que la mulata había proferido el día anterior contra las españolas, pues se trataba de una personalidad importante del entorno inmediato de la pareja real. Debía quedar necesariamente al tanto de los planos y de los proyectos de la conspiración, que consistían en tomar el poder, someter a los indios, eliminar y someter a los españoles.

A consecuencias de la audición de los testigos, la realidad de una conspiración fue establecida, lo mismo que la responsabilidad de esta mulata, y la

²⁶⁹ Veremos en adelante que fueron "Ynes" e "Isabel".

de los demás participantes a la dicha ceremonia. Así es como treinta y una personas fueron presas de las cuales veinticuatro eran hombres y siete mujeres, negros y mulatos.

Pero diecinueve otras personas pudieron escapar de las mallas de la policía que se lanzó activamente a su búsqueda. Entre ellas, llama la atención la presencia de dos españoles y de siete mujeres y entre éstas, tres negras y cuatro mulatas. Igual que el incidente provocado por la referencia al Rey Felipe III, la presencia de estos dos españoles entre los conspiradores quita a los acontecimientos relatados su aspecto puramente racial. Pues ¿qué interés podían perseguir dos españoles para encontrarse entre los negros en una ceremonia tan comprometedora? El siguiente cuadro n° 2 muestra que uno de los dos españoles, de padre desconocido, vivía con su madre y el otro trabajaba al servicio de un patrón español, habiendo sido asesinado su padre no se sabe cuando, en la ciudad de México²⁷⁰.

Cuadro n°2: CONSPIRADORES HUIDOS Y PERSEGUIDOS

NOMBRES	SITUACIÓN SOCIAL	TÍTULO
LAS MUJERES		
María de Monterrey	Negra, esclava de Jerónimo López Osorio y hermana de la Reina	Princesa de Portugal
Beatriz de los Reyes	Negra, esclava de Juan de Bazán Belázquez	Duquesa
Leonor	Mulata blanca, que dicen del Aguacil Mayor de Corte	La Reina Moza
Ysabel	Mulata, esclava de Ana de Castillo, mujer del Don Antonio del Mota	Criada de la Reyna
Francisca de Mendoza	Negra que, de la cintura arriba, anda vestida en abito de hombre, que suele andar por los bodegones.	Embajadora
Catalina	Mulata herrada, alta de cuerpo, que vive enfrente de las casas de Diego Gutiérrez Carfate. Hallose en todas las juntas.	Marquesa de Ayamonte
Isabel e Ynes	Mulatas herradas, esclavas de Rascón, corredor	Damas de la Reyna
LOS HOMBRES		
Pascual de Torres	Mulato libre, platero, casado con un negra del secretario Gauma	Conde
Antón de Dios	Negro, esclavo de Doña María, mujer que fue de Don Jerónimo de Soto, tesorero de la Santa Cruzada	Camarero de la Reyna
Juan de Léo	Mulato y, por otro nombre, Juan Casado, que servía al Canónigo Salazar	Príncipe de Xacona
García	Negro criollo, libre que vive junto a Santa Clara	Marqués de Portugal y criado de la Reyna
Juan Ochoa	Mulato libre que está en la repostería de Su Excelencia	Criada de la Casa Real
Diego Váez	Mulato libre, cordonero,	Presidente de Castilla
Francisco	Negro esclavo de Juan Benítez Camacho	Duque y Marqués de Cañete
Un mulato viejo, carihojoso, sastre, que dicen fue de Francisco Pacho		

²⁷⁰ AGI: México 73, Ramo 1, n. 4ª.

Lázaro de Caçena	Español, hijo de Ana de Casena que vive su madre en la plazuela del Belador y tiene taberna y al padre del dicho Lázaro lo mataron junto a Las Mercedes	
Juan de Paredes	Español que servía a Don Francisco de Solís o a Doña Leonor de Aguilar	Conde de Puño en Rostro
Juan Pérez	Mulato libre çapatero que se crió en casa del factor Pedro de los Ríos	El Rey Don Sebastián de Portugal
Francisco	Negro esclavo de Doña Ana del Fuente, mujer de Francisco Negrete	

Los hechos reconstituidos por López Açoca recuerdan curiosamente la conspiración atribuida a Martín Cortés en la ciudad de México, una cuarentena de años antes, en 1566, durante la vacación de poder creada por la muerte en 1564 del segundo virrey de la Nueva España, Luís de Velasco, el padre. Después de esta defunción, la expedición de los asuntos pendientes quedó en manos de una "Audiencia Gobernadora" presidida por Francisco Ceynos. Aquel año, unos criollos, descendientes de conquistadores y propietarios de *encomiendas*, aprovecharon el regreso a México de los hijos de Hernán Cortés (Martín, el heredero y segundo Marqués del Valle de Oaxaca y su hermano Luís), para adueñarse del gobierno de la Nueva España. El complot contemplaba hacer de la Nueva España un reino autónomo separado de la Corona de España y dirigido por antiguos conquistadores o sus descendientes, quienes veían muy mal la reducción progresiva de sus privilegios. Contra ellos, la Audiencia quedó fiel a la Corona de España. Juan Suárez de Peralta, testigo presencial, cuenta que cuando el complot fue descubierto, los conspiradores ya habían hecho a Martín Cortés Rey de la Nueva España, atribuyéndose ellos mismos títulos de nobleza, como duques, marqueses, jefe del guarda del rey, etc.²⁷¹ Gracias a las indecisiones de Martín Cortés, las autoridades pudieron restablecer el orden y arrestaron a los culpables. Algunos de ellos fueron ahorcados. Pero a su llegada en septiembre de 1566, el virrey Gastón de Peralta (Marqués de Falces) hizo liberar a los hijos de Cortés, lo que le trajo la enemistad feroz de la Audiencia...

¿Qué paralelos pueden tirarse entre la conspiración de 1566 y la de 1608? En ambos casos, la persona a la que se trataba de asentar en el trono se llamaba Martín. En el segundo caso, el verdadero organizador de todo este circo era el repostero del virrey Luís de Velasco que dirigía entonces la Nueva España, el mulato Francisco de Loya. En 1566, los blancos criollos querían restablecer a los suyos al poder, despojando a aquéllos nacidos en España; mientras que en 1608 los negros y mulatos criollos querían entregar el poder a un negro de nación (nacido en África), matar o despojar a los blancos y dirigir la Nueva España sin tener que referirse de ello al Rey de España.

La pregunta que merece plantearse no es tanto de saber si los negros y mulatos tuvieron los medios para tomar el poder en México, sino la de saber si tuvieron realmente la intención de hacerlo. Y, situando los acontecimientos de 1608 en el contexto político y sociológico del México de esta época, se tiene la tentación de contestar por la afirmativa pues es desde 1524 cuando se señala ya la presencia en este país de los negros fugitivos y "cimarro-

²⁷¹ RUBIAL, Antonio y ESCAMILLA, Iván, selección y prólogo de: op. cit., p. 143.

nes”, rebeldes y agresivos, contra los que las autoridades designaron inmediatamente una célula de represión. ¡Una de las primeras sublevaciones de los negros de México tuvo lugar el 24 de septiembre 1536, descrita en el código *Telleriano-Remensis* de 1537 como una conspiración donde los negros se proponían expulsar o matar a los españoles e instaurar su reino! Informado de estos objetivos, el virrey había hecho capturar a todos los líderes, los hizo torturar antes de castigarlos públicamente²⁷². Además, desde 1607, la presión de los cimarrones de Veracruz llegaba a su paroxismo. Y es justamente el 6 de enero 1609 (inmediatamente después del descubrimiento del complot de la ciudad de México) cuando, desde la ciudad de Puebla, Luís de Velasco lanzó contra estos cimarrones la célebre campaña del capitán Pedro González de Herrera, de la que hemos visto que costó toda una fortuna a la Hacienda Real española²⁷³.



Alabarda con desjarretadera moderna (o “media luna”)

²⁷² MONDRAGÓN BARRIOS, Lourdes, : op. cit., p. 62

²⁷³ NGOU-MVE, Nicolas: « L'engagement espagnol ... » op. cit. pp.79-105.

CAPÍTULO V:

EL CIMARRONAJE EN LA NUEVA ESPAÑA

La generalización del cimarronaje en todo el continente americano donde se introdujeron esclavos negros permite dudar de la capacidad de los estudios sectoriales o regionales para aportar una comprensión cabal de este fenómeno. En efecto, tal generalización sugiere que no se trataba de un fenómeno local, sino de la prolongación en América de una práctica de origen puramente africano, y más específicamente bantú, que se dio también en la isla de Sao-Tomé, donde se creó el pueblo de sugerente nombre de “Os angolares”. Fue uno de los medios de expresión de la inconformidad de los africanos contra su situación de esclavos en América.

En efecto, en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, las autoridades coloniales establecían claramente un vínculo entre cuatro factores: la intensificación de la trata negrera procedente del África Central, la agravación de la delincuencia negra en las ciudades, las actividades sediciosas de las cofradías “religiosas” negras y el carácter generalmente rebelde de los africanos.

Pero además, cuando, el 26 de enero de 1609, el virrey Luís de Velasco lanza su célebre expedición punitiva contra Yanga y sus negros cimarrones de Veracruz, poco después de haber hecho arrestar a los principales jefes de la conspiración del 24 de diciembre de 1608 en la ciudad de México y después de haber instaurado un toque de queda que prohibía a todo negro o mulato salir de esta ciudad y de la ciudad de Puebla, establece él mismo, un vínculo todavía más estrecho entre las tendencias sediciosas de las cofradías negras urbanas y la multiplicación simultánea de los ataques de los cimarrones. Para nosotros, se trata de una problemática puramente criolla: la problemática de las relaciones que debieron mantener por un lado los negros de la ciudad, libres o esclavos, y más o menos conformistas y, por otro lado, los opositores, rebeldes más radicales, que se hacían “cimarrones”.

Ahora, en un artículo reciente, hemos demostrado que la campaña militar de 1609 contra los cimarrones de Veracruz costó una fortuna a la Real Hacienda española y que esta campaña seguía todavía vigente en 1612, cuando fue descubierto en México otro complot, que fue reprimido en un verdadero baño de sangre africana, confirmando la importancia del fenómeno y su vínculo con las cofradías religiosas negras.²⁷⁴

A partir de este momento, parece necesario releer la rebelión de Yanga ya no como un acontecimiento aislado, sino en sincronía con la actividad de las cofradías religiosas negras de las ciudades y con la geografía cimarrona del México de esta época, y ciertamente también en diacronía con las estra-

²⁷⁴ NGOU-MVE, Nicolas: « L'engagement espagnol ... » op. cit. págs. 79-105.

tegias de resistencia que los habitantes del África bantú desarrollaban entonces desde el siglo XV, contra la trata negrera y la presencia portuguesa.

1. CARACTERÍSTICAS DEL CIMARRONAJE MEXICANO:

El estudio del cimarronaje mexicano se ha concentrado hasta hoy en la región del Golfo de México, alrededor de Veracruz principalmente: el fenómeno queda pues muy mal conocido en las demás regiones, incluso en donde subsiste todavía, y hasta de manera más fuerte que en Veracruz, una considerable población negra. Es el caso de las regiones de la Costa Chica, en el Pacífico mexicano, entre Acapulco y Oaxaca, donde se ha intentado explicar esta presencia africana con argumentos poco convincentes, pero que tendrían alguna relación con el cimarronaje...

Además, resulta muy difícil, a través de la documentación existente, hacerse la más mínima idea sobre el cimarronaje mexicano desde el punto de vista de sus principales protagonistas: los negros rebeldes.

Por eso que es útil aquí, no sólo intentar reunir algunos elementos que nos permitan medir la profundidad del fenómeno en el tiempo y su extensión sobre el territorio de la Nueva España, sino también de buscar un sentido a las acciones y a las reacciones que los cimarrones emprendían frente a los españoles.

1.1. Profundidad y extensión:

A lo largo de las páginas anteriores, tenemos muchas veces señalado el carácter fogoso y sin escrúpulos ni complejos de los primeros negros de México frente a los españoles. Uno de los ejemplos de ello es que la presencia de cimarrones es señalada en ese país solamente algunos años después de la victoria de los españoles sobre los aztecas en 1521. Gonzalo Aguirre Beltrán, el iniciador de las investigaciones sobre la influencia africana en este país, precisa que en 1524, los cimarrones frecuentaban ya la región de los zapotecas²⁷⁵. Por otro lado, Manual Trens sitúa la primera conspiración de negros de la Ciudad de México en 1537²⁷⁶. Se trataba en efecto de los primeros negros introducidos en tierra azteca y que tomaron parte a la conquista de México. Pues el primer arribo de negros que proceden directamente de África y destinado a las plantaciones de caña de azúcar de Hernán Cortés, situadas en Tuxtla, se fecha en 1544. Y, algunos años más tarde, en 1547, las autoridades y los habitantes de la región se decían amenazados por dos peligros: los cimarrones y los corsarios ingleses. A esta época, según el Alcalde Mayor de Veracruz, la presencia de los cimarrones se hacía sentir no sólo en las ciénagas que rodeaban la ciudad, sino también en el pleno medio urbano²⁷⁷.

En 1560, una nota del virrey Luís de Velasco mandaba a las autoridades locales perseguir, capturar y castigar a los esclavos fugitivos, pues varios de

²⁷⁵ AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo,: op. cit., p.205.

²⁷⁶ TRENS, Manual,: op. cit., p.169.

²⁷⁷ A.G.I.: México 350.

ellos se habían sublevado en la región de Guanajuato, Pénjamo y San Miguel. Al mismo momento, se señalaba la presencia de otros negros cimarrones en una caverna situada cerca de Tornacustla y de Atotonilco²⁷⁸.

Esta primera geografía cimarrona de México se explica, según Martin Norman, por el hecho que, desde los primeros años del establecimiento español, los vagabundos españoles y cimarrones eran muy activos en la ciudad de México y sus alrededores. Pero se desplazaron luego hacia el norte, con la colonización de las regiones mineras de Guanajuato, Zacatecas, etc. Así es como, en 1576, una importante guarida de cimarrones se había constituido en una región inexpugnable conocida bajo el nombre de "*Cañada de los negros*" y situada en los alrededores de la ciudad de León, que se acababa de fundar²⁷⁹. El 6 de noviembre, el Virrey Martín Enríquez informaba al Rey España sobre los principales focos de rebelión creados por los negros de México. En primer lugar, venía la región de Pánuco-Veracruz en el Golfo de México, luego la zona comprendida entre la ciudad de Oaxaca y el puerto de Guatulco en el Pacífico y por fin la de Guanajuato.

Años más tarde, este fenómeno se intensificó en la zona del puerto de Veracruz, donde, en 1607, los cimarrones entraron en Tlaliscoya y su presencia se señalaba por todas partes en lo que es hoy el estado de Veracruz: en "las jurisdicciones de Miçantla, Tlacotalpa, Zongolica, La Rinconada, Guatusco, Orizaba, Xalapa, Río Medellín, y demás comarcas pobladas o despobladas, donde lo peor es de temer"²⁸⁰.

Lo que puede decirse de estas primeras manifestaciones de la rebelión negra mexicana, es que se hicieron en primer sobre las huellas de la conquista española y que fueron amplificadas inmediatamente y reforzadas por los primeros arribos negreros que procedían directamente de África; lo que da a la rebelión negra mexicana dos orígenes: la conquista española y los antecedentes africanos de la resistencia contra la trata negrera. Este doble origen impulsó a la rebelión y a la contestación negra de adoptar dos modalidades: una conspiración ciudadana anidada dentro de las estructuras legales, las cofradías, y un cimarronaje rural difícil de controlar. Entre estas dos formas, hubo siempre una población negra errante vinculada a la delincuencia y al vagabundeo de los españoles.

En 1609, la actividad de cimarrones de México se desarrolló considerablemente: además de la región de Veracruz donde intensificaban su presión, se hacían cada vez más presentes alrededor de Acapulco, donde eran descritos como gente muy peligrosa, capaz de crear todos los problemas ^{imaginables}²⁸¹. En efecto, el 27 de marzo 1609, el virrey precisaba que, "en la costa del Mar del Sur", el Océano Pacífico, los negros se habían retirado en la zona comprendida entre Colima y el puerto de Acapulco incluyendo las localidades de Zacatula, Acapulco, Iguala y Xicayan, en campamentos, matorrales, bosques y otros lugares donde los negros cimarrones y fugitivos se esconden a lo largo de la costa...²⁸². El 5 de mayo, como para confirmar la

²⁷⁸ MARTIN, Norman F.,: op. cit., págs.121-123.

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ A.G.I.: México 127, ramo 5,: "*Comisión y nombramiento a Álvaro de Baena por capitán de los negros cimarrones*".

²⁸¹ A.G.I.: México 29, exp. 66.

²⁸² AGI: México 27, n°66,

existencia del fenómeno en esta zona, Luís de Velasco insiste todavía, que los negros ocupaban una zona inmensa, que iba desde Colima hasta el puerto de Guatulco, incluyendo la jurisdicción de Zacatula y el puerto de Acapulco, donde eran muy numerosos²⁸³. El 30 de mayo 1609, anuncia el descubrimiento de un nuevo refugio de cimarrones a cuatro o cinco leguas de la ciudad de Puebla, en el mismo momento cuando la expedición lanzada contra Yanga se estaba llevando a cabo²⁸⁴.

Que los cimarrones dominaran los alrededores del puerto de Veracruz, eso parece lógico pues era el único puerto oficial de llegada de los africanos a la Nueva España. Además, los africanos eran utilizados en toda esta zona para el cultivo de la caña de azúcar, lo mismo que sobre todo el itinerario que va hasta la ciudad de México. Pero su presencia y su activismo alrededor de Acapulco, en el Océano Pacífico, parecen sorprendentes. Y los historiadores todavía no han descrito realmente la amplitud exacta del fenómeno del cimarronaje, no sólo en todo el territorio mexicano, sino también y de manera todavía más particular en la región del Pacífico. Sin embargo, vista la importancia de Acapulco, debida a las riquezas orientales que llegaban a este puerto por la célebre “*nao de China*”, y a la plata que llegaba procedente del puerto peruano de El Callao, los corsarios hacían a menudo su aparición, como lo hizo en noviembre de 1615 el corsario holandés Joris van Spilberg. El transporte de estas riquezas orientales, de Acapulco a la ciudad de México, no podía faltar de suscitar sobre este itinerario la intervención de otros grupos rebeldes como los cimarrones. Pero en el estado actual de la documentación, sólo se señala, en estos parajes, algunos casos aislados de cimarrones, negros o mulatos, tal y como el del mulato Melchior en 1577 o el del negro Francisco en 1593²⁸⁵. Sin embargo, estos indicios son de gran importancia para quien se interesa a la conducta de los negros en América. En efecto, si hemos visto que la aparición del cimarronaje era de alguna manera un corolario de la presencia española, el activismo de estos rebeldes en una costa del Pacífico mal poblada sugiere que los africanos sabían tomar ellos mismos iniciativas nacidas de sus propios intereses y ambiciones.

A grandes rasgos pues, la geografía cimarrona de México habría tenido pues, hasta el siglo XVII, cuatro hogares principales: un primer foco alrededor del puerto de Veracruz, otro en la zona de México-Puebla, un tercero alrededor del puerto de Acapulco y un cuarto en la región de Guanajuato-Zacatecas. ¿Es un azar que este triángulo representa también el eje principal de las comunicaciones en Nueva España? En este dispositivo, la zona de México-Puebla, donde vivía el más fuerte contingente de esclavos domésticos y de vagabundos negros, parece haber funcionado como plataforma entre la costa del Pacífico, la costa del Atlántico y el norte minero. Sin embargo, no debemos olvidar que las actividades cimarronas fueron desplegadas igualmente en la Península de Yucatán, donde quedaron estrechamente vinculados a la actividad corsaria internacional.

²⁸³ A.G.I.: México 27, n° 66-B,

²⁸⁴ A.G.I.: México 28, Exp.4.

²⁸⁵ REYES, Juan Carlos,; op. cit., p. 310.

1.2. Acciones:

Para comprender el fenómeno del cimarronaje, es necesario saber a qué acciones se dedicaban realmente los negros que en México se llamaban “negros cimarrones” ¿Qué es exactamente lo que se les reprochaba a esta gente?

Exagerando apenas, puede decirse que en la América española colonial, todo negro que intentaba salir de la esclavitud era considerado como un bandido, desde el momento cuando el ser negro era generalmente sinónimo de ser esclavo. Desde luego, existieron procedimientos jurídicos para que el negro pudiera adquirir la libertad, pero antes de todo era esclavo; y hasta se consideraba que lo era por naturaleza. Además, estos procedimientos jurídicos de adquisición de la libertad eran más bien espejismos que vías de un acceso real al gozo de la libertad, pues el “negro libre” no gozaba de plena libertad. Pero todos, “libres” o esclavos, aspiraban a ser tratados en la sociedad como miembros de pleno derecho, de la misma manera que los blancos. Todo negro era pues un bandido real o potencial. Pero al notar el señuelo que constituían los canales oficiales de acceso a la libertad, algunos de ellos acababan por fugarse de los domicilios de sus amos o patrones y de las haciendas donde trabajaban, para esconderse por algún sitio en la misma ciudad o en otra ciudad, o para ir a vivir en la selva, fuera de alcance de la sociedad de los blancos. En el primer caso, lo hemos visto, se asociaban con los vagabundos y mendigos españoles o mestizos que pululaban en las ciudades y, en el segundo, constituían esas bandas salvajes e inasequibles que lanzaban asaltos contra las propiedades españolas, y que la sociedad denominaba “cimarrones”.

El primer reproche que se les hacía a los cimarrones, era pues el hecho de fugarse. “Ausentarse del servicio de su amo” era la fórmula oficial. Los españoles consideraban a los negros evadidos como gente que les usurpaba el derecho que habían adquirido, por el dinero, de sacar libremente provecho de sus esclavos. Es toda una mentalidad, la que se expresa perfectamente en el caso muy célebre de ese colono español quien, perseguido por la inquisición, declaró un día que acostarse con su esclava no podía ser un pecado. Pues ella era su propio dinero.

Visto desde este punto de vista, el cimarronaje les arrebatava a los colonos el derecho que habían adquirido de sacar provecho de sus esclavos. Los cimarrones eran pues bandidos que se excluían de la sociedad colonial y que la rechazaban. De la misma manera que los vagabundos y mendigos españoles, los rebeldes indios o los corsarios, los cimarrones eran nocivos a esta sociedad colonial.



Yanga y sus hombres, desvalijando a los pasajeros españoles en el camino que iba de México al puerto de Veracruz en 1609, según un grabado de Leonardo Pasquel

Pero las acciones cimarronas se distinguían tanto del bandolerismo ciudadano como de las rebeliones indias en cuanto a su zona y su modo de acción. El 20 de abril 1567 por ejemplo, una nota virreinal precisaba que los indios rebeldes de Zacatecas, en las regiones áridas del Norte del país, los Guachichiles, asesinaban sin distinción a los españoles, civiles o religiosos, a los negros y también a los demás indios empleados al servicio doméstico de los colonos²⁸⁶. Desde luego, hemos visto que los negros de las ciudades elaboraron planos para “matar a todos los españoles”, pero en la práctica, no lo hicieron nunca. En realidad, la acción de los cimarrones, si se la puede apreciar a través de los documentos españoles y del dispositivo que acabamos de evocar, no fue nunca tan ciega.

²⁸⁶ A.G.I.: México 20, exp. 17-tiene.

En la selva, los cimarrones parecían llevar prioritariamente acciones de supervivencia. Hemos visto que ya en el África Bantú, esta necesidad obligaba a los esclavos fugitivos a constituirse en bandas capaces de resistir a los peligros visibles e invisibles del bosque y que, para sobrevivir, les era forzoso atacar a los transeúntes en los caminos²⁸⁷ o, cuando los portugueses les lanzaban asaltos, buscar refugio cerca de reyes africanos que ya tenían su propia fama como reyes rebeldes. Pero en México, a priori, tales reyes no existían. Lo más urgente para ellos era pues crearse lugares de refugio seguros que, con el pasar del tiempo, se transformarán en verdaderas plazas fuertes, que los españoles designaron bajo diferentes denominaciones inspiradas de sus propias tradiciones guerreras: "palenques", "cumbes", etc., pero que no tenían nada que ver con las prácticas del África central, desde donde llegaban entonces por miles cada día. El 7 de diciembre 1605, el virrey Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros, nos precisa que los esclavos fugitivos se habían retirado en una isla y punta que llaman "de Antón Zardo", de donde salían armados con "dexarretaderas" y diezmaban el ganado en las estancias cercanas. Igualmente en Guatemala, los cimarrones se dedicaban al robo en los alrededores de la capital, donde habían constituido una banda que se refugiaba en el volcán de Yçalco, de donde bajaban para cometer sus fechorías, tanto en las aldeas de los indios como en la ciudad española de Trinidad, saqueando, quemando las haciendas y matando a sus propietarios²⁸⁸. Los cimarrones de Veracruz tenían hasta caballos que ellos mismos criaban en la selva después de haberlos robado de algunas haciendas españolas.

Pero ahí de paso, en una de estas salidas, llegaban a matar a algún español o indio que osaba resistirles. Pero si fuera sólo para su supervivencia en la selva, ¿por qué atacar a los españoles? ¿Por qué quemar sus estancias? Si se le da fe a los archivos, es en general a partir del siglo XVII que los desbordamientos y los "incidentes" de este género se multiplican, dejando de parecernos fortuitos. Además, los documentos mencionan (cada vez más a menudo y con inquietud) el aumento del número de cimarrones escondidos ("hechos fuertes") en lugares inaccesibles. Este número creciente, los españoles lo ponían en relación directa de causa a efecto con sus acciones que se hacían cada vez más temerarias. Así, el 13 de junio de 1607, en la comisión que daba a Álvaro de Baena para ir a capturar cimarrones de Veracruz, el Marqués de Montesclaros precisaba que "el número de los negros recogidos y levantados en la Veracruz, el Río blanco y la Punta de Antón y Zardo... es mui grande su libertad y atrevimiento... an llegado a entrar en el pueblo de Tlaliscoya ya rrobar y saquear las casas y prender negros domésticos sacándolos de las casas de sus amos y amenazando los españoles poniendo fuego en sus casas y haziendo otras insolencias"²⁸⁹. Esta descripción sugiere que, desde el comienzo del siglo XVII, cada vez más negros se hicieron cimarrones. Ahora, cuanto más numerosos eran los negros rebeldes, más fuertes se sentían y aún más se hacían temerarios. A nuestro parecer, la multiplicación del número de cimarrones en aquellos años no puede explicarse sino por la

²⁸⁷ NGOU-MVE, Nicolás: "Orígenes de las rebeliones negras en el México colonial". In: *Dimensión Antropológica*. México, INAH, año 6, Vol.16, mayo/agosto 1999, pp. 7640.

²⁸⁸ AGI: México 127, ramo 5.

²⁸⁹ Ídem.

intensificación de la trata negrera que se concentraba entonces en el África Central. Algunos meses después de haber recibido su comisión y después de haber llevado algunas acciones contra los cimarrones, el mismo Baena relató el 7 de junio de 1608, que en efecto los cimarrones hacían estragos sobre los caminos y las tierras de los indios, robando, matando a mucha gente y quitándoles a los indios sus mujeres y sus hijas²⁹⁰. ¡En lugar de matar a todos los indios como lo hacían los Guachichiles del Norte, los negros preferían llevarse a las mujeres!

Los cimarrones llevaban pues también acciones de rapto, “levantando” indias, negros y negras. Para las mujeres, se puede concluir rápidamente que tales actos miraban sencillamente a satisfacer sus necesidades sexuales o de reproducción. Lo uno y otro, sin duda. Pero, se trataba siempre de aumentar las tropas cimarronas y, al mismo tiempo, de debilitar las fuerzas españolas²⁹¹. Una vez más, encontramos allí acciones que nos recuerdan las de la Reina Nzinga del Matamba, que llevaba campañas de desobediencia contra la autoridad portuguesa hacia las poblaciones africanas que les eran favorables; lo que dio tanto problema a los ejércitos portugueses del África Central de esa época. Así, el 13 de marzo de 1618, los miembros de la Audiencia de México recordaban las últimas fechorías cometidas por los cimarrones: el asesinato de un español y el rapto de doce indias de las que ocho eran casadas y cuyos maridos habían quedado maniatados y amordazados²⁹².

Quitar al personal doméstico de los españoles, incendiar sus propiedades, diezmar sus ganados. Todo esto no era necesario para la supervivencia: ¡eran actos de guerra! Así como el hecho de asaltar a los convoyes que transportan las mercancías españolas por los caminos. En alta mar, los corsarios, patentados por sus gobiernos respectivos, no hacían otra cosa. En 1609, cerca de Acapulco, había tres kilombos de negro cimarrones de que se decía que eran más de trescientos. Según una nota virreinal, por senderos desviados, los cimarrones de estos parajes salían de sus escondrijos para atacar las caravanas que iban a cargar y descargar los barcos de las Filipinas y robar las riquezas que transportaban. Pues dichas caravanas iban sin ninguna protección²⁹³.

Es quizás en el camino de Veracruz a México donde las fechorías de los cimarrones tenían los rasgos más marcados de una guerra de hostigamiento económico contra los españoles. Por ejemplo, el 5 de mayo de 1609, el virrey escribía que los cimarrones eran muy numerosos en toda esta zona, donde causaban muchos estragos en los caminos, en las haciendas azucareras y otras unidades de producción económica²⁹⁴. Nueve años después del asalto contra Yanga, el 25 de mayo de 1618, se estaba todavía en lo mismo y el virrey recordaba al Rey de España que ya desde varios años atrás, los cimarrones de Río Blanco salían de sus campamentos para cometer delitos

²⁹⁰ AGI: México 127, ramo 5.

²⁹¹ Ídem.

²⁹² AGI: México 73, Ramo 101, n° 105-C.

²⁹³ AGI: México 27, n° 66.

²⁹⁴ AGI: México 27, n° 66-B,

en el camino que va al puerto de Veracruz²⁹⁵. A esta fecha, los ataques cimarrones parecen haberse intensificado:

“...de Totutla y la Palmilla, Tumbacarretas y Totolinga, de donde salen a los carros y Recuas que llevan la plata de Su Majestad y de particulares al despacho de las flotas, haciendo asaltos y desnudando pasajeros españoles e indios, matandolos y robando los pueblos de aquel paraje..., dandoles los carreteros y demas personas vino si ay y otras cosas por librarse dellos y que no los maten, andando por el dicho camino con gran libertad...”²⁹⁶.

Todo esto permite considerar que, a la inversa de la idea más común (y que en realidad brota de una lectura superficial de los documentos españoles), los cimarrones no eran sólo esclavos evadidos, ni sus kilombos simples lugares de refugio donde ellos deseaban vivir al abrigo de las exacciones y represalias de sus antiguos amos. La realidad es que los cimarrones no se contentaban con haber encontrado por fin esa libertad de vivir en paz en la selva mexicana. Eran antes anticolonialistas que, efectivamente retraídos de la sociedad colonial, lanzaban ataques muy coordinados para acabar con esta sociedad y con la presencia y la dominación españolas.

1.3. Estrategia:

De 1605 a 1636, pues a lo largo de una treintena de años, el cimarronaje monopolizó la atención de la administración colonial mexicana, que buscaba erradicarlo. Si, en su origen y de manera general, los actos cometidos por los cimarrones fueron motivados por la simple necesidad de subsistencia, se orientaron cada vez más hacia actos de rebelión y de guerrilla contra la dominación española. No sólo para alcanzar una libertad individual, sino también para conseguir territorios libres. Durante aquellos años, la geografía cimarrona y la simultaneidad de sus acciones sugieren la existencia entre los rebeldes, de cierta coordinación. En todo caso, es necesario re-interpretar los archivos españoles para intentar comprender cómo llevaban su combate al punto de llegar a obligar a los españoles a cederles a los negros, en efecto, no sólo la libertad de sus personas, sino sobre todo territorios enteros para el pleno ejercicio de esta libertad.

Como lo sabemos, el cimarronaje empezaba por la evasión del esclavo y su desaparición en la selva. El arma fatal de los cimarrones contra los españoles fue el dominio perfecto del entorno natural en el que se instalaban. En efecto, en las zonas donde se intensificaron las acciones cimarronas, el campo mexicano estaba cubierto de una tupida vegetación, que los españoles tenían por “impenetrable”. De hecho, la ciudad de Veracruz y todo su contorno fueron reputados mucho tiempo como una zona insalubre, donde los españoles aguantaban permanecer sólo el tiempo de cargar o descargar los barcos. Ahí los negros se hundían y vivían al diario. El bosque era su hábitat y su huésped. Pero era también su principal aliado contra los asaltos españoles. Pues, en el África Central como en América, portugueses y españoles

²⁹⁵ AGI: México 29, Exp. 4.

²⁹⁶ AGI: México 29, Exp. 4-E del 16 de noviembre de 1617.

consideraban el bosque como una barrera infranqueable y también un lugar de misterio, un lugar peligroso que les inspiró siempre mucho miedo. En el curso de una expedición contra los cimarrones, un soldado relató en 1610, que los agresores españoles se habían lanzado a la persecución de los negros, pero a causa del espesor del bosque, no los habían podido alcanzar: la selva es tan densa, escribe, que a cien pasos, hasta el más experimentado de los hombres ahí se pierde"²⁹⁷. En general, se supone que los españoles tenían del asentamiento de los kilombos un conocimiento muy vago. Designan y describen de manera imprecisa a los cimarrones, sus kilombos y sus acciones. Una nota del 13 de junio 1607, que da orden a los soldados españoles de ir a capturar a los cimarrones, habla sin más detalles de "matorrales", "arcabucos", "maleza" o "cualquier otro lugar" donde los dichos cimarrones y negros evadidos se suelen reunir"²⁹⁸. En efecto, los españoles tenían de África, de los africanos, de sus costumbres y usos guerreros un conocimiento casi nulo. De hecho, esa fue la razón por la que les costó trabajo comprender no sólo lo que ocurría en los kilombos, sino también tantas otras manifestaciones culturales exhibidas por los negros dentro de sus cofradías urbanas. La búsqueda de los cimarrones parece hacerse siempre a ciegas. Lo hemos visto cuando la campaña lanzada en 1609 contra Yanga: los españoles pasaron casi todo un mes en la selva, sin llegar a dar con sus kilombos, cuando los rebeldes multiplicaban sus destajos a la vez que, paso a paso, seguían los hechos y gestos de los expedicionarios lanzados en su búsqueda. Hasta tal punto que los cimarrones debieron enviar a los españoles (supremo desafío) un mensajero para indicarles el camino que conducía a su kilombo, que tanto trabajo les costaba encontrar"²⁹⁹. Es por eso que el descubrimiento de un kilombo, los españoles lo celebraban casi siempre como un gran éxito, conseguido después de "extraordinarios esfuerzos". Así, regresando de una expedición contra los cimarrones, Álvaro de Baena relata, el 17 de junio de 1608, cómo llegó a descubrir "en medio de un bosque muy espeso y entre grandes cavernas, aldeas enteras donde vivían más de dos mil negros sin las mujeres"³⁰⁰. Al descubrirse un kilombo, adonde llegaban siempre demasiado tarde, los españoles se alegraban sin embargo de haber podido localizar por fin el lugar donde los cimarrones se escondían pues así podían hacerse una idea del número que eran. En estas condiciones, la exageración de la importancia de los kilombos y del número de sus ocupantes no es una cosa rara.

Ahora bien en la guerra, la localización del enemigo y la evaluación de sus capacidades (y entre éstas su importancia numérica) son datos fundamentales sin los cuales ninguna victoria es posible. Y los españoles no supieron nunca cuántos negros había en los kilombos, ni cuántos kilombos había, ni dónde se encontraban, etc. Por su lado, los cimarrones parecen haber explotado a fondo esta situación, multiplicando y desplazando constantemente sus campamentos. Así, el 24 de mayo 1609, frente a la intensificación de los ataques rebeldes, vemos a los españoles tratando de capturar por lo menos un negro cimarrón sólo para tratar de sacarle informarles sobre el número que eran, sobre la localización exacta de sus kilombos, igual que

²⁹⁷ AGI: México 28, Exp.9.

²⁹⁸ AGI: México 127, ramo 5.

²⁹⁹ NGOU-MVE, Nicolás: "El cimarronaje..." op. cit.

³⁰⁰ AGI: México 127, ramo 5.

otras importantes informaciones útiles por si acaso una expedición frontal fuera de nuevo lanzada³⁰¹.

Esta dificultad ha hecho infructuosos todos los ataques españoles contra los cimarrones. El 21 de octubre de 1610, a pesar de los esfuerzos del capitán Pedro González de Herrera y sus hombres, quienes, después de haber recorrido toda la tierra, no pudieron dar con los cimarrones. Para darse algún consuelo, los atacantes se declararon persuadidos de que, sin abastecimientos, los negros no podrán sobrevivir en la selva, donde acabarían por perecer pues además, ni eran tan numerosos como se pensaba³⁰².

Para completar este cuadro y apreciar el genio africano en México, veamos cómo los negros ponían estos elementos naturales a su provecho para hacer frente a los españoles.

El 13 de junio 1607, le Marqués de Montesclaros prohibió a toda persona que no fuera el mismo comisionado, emprender cualquier acción contra los cimarrones de la zona de Veracruz pues, tales iniciativas tenían más bien por efecto de hacer que los negros se fugasen y que avisaran a los demás para que se reúnan en campamentos más alejados e inasequibles³⁰³. En efecto, la comunicación siempre ha sido una herramienta crucial de guerra. El Padre Juan Laurencio, miembro de la expedición punitiva española contra Yanga en 1609, ha relatado cómo los negros se pusieron a tocar el tambor al percatarse de que los españoles estaban a la vista. Sin duda, este toque no era para festejar la llegada de los enemigos, sino sencillamente para alertar los kilombos cercanos y organizar la retirada. Esta práctica y la utilización de este instrumento son una prueba más de la introducción en los bosques mexicanos de la cultura africana por cimarrones. Pues entre nosotros, si el tambor es bien un instrumento de música al sonido del cual se nos ve bailar día y noche, siempre sido también un medio de comunicación tan rápido como el sonido. Esto era inevitable pues los cimarrones sabían perfectamente que era imposible a los españoles captar el lenguaje de los tambores. Esta comunicación rápida y codificada, esta movilidad y este dominio del bosque refuerzan la idea de una posible coordinación de las acciones cimarronas en el dispositivo triangular instalado por los africanos alrededor del núcleo México-Puebla entre los tres principales focos de rebeldía africana que eran Veracruz, Acapulco y las regiones mineras.

Además de la recuperación de las técnicas defensivas africanas para sobrevivir en medio salvaje y repeler los ataques enemigos, los cimarrones tenían suficiente inteligencia como para concebirse otros medios.

Por otra parte, en sus propias salidas para hostigar a los españoles en los caminos y en las haciendas, los cimarrones operaban siempre por sorpresa y en pequeños grupos, girando así a su ventaja el pequeño número que debieron ser y el armamento rudimentario que tenían. El 17 de junio 1608 después de haber capturado a algunos negros y algunas indias de un kilombo, los españoles supieron que los rebeldes "no salían a rrobar sino en

³⁰¹ AGI: México 27, núm. 66.

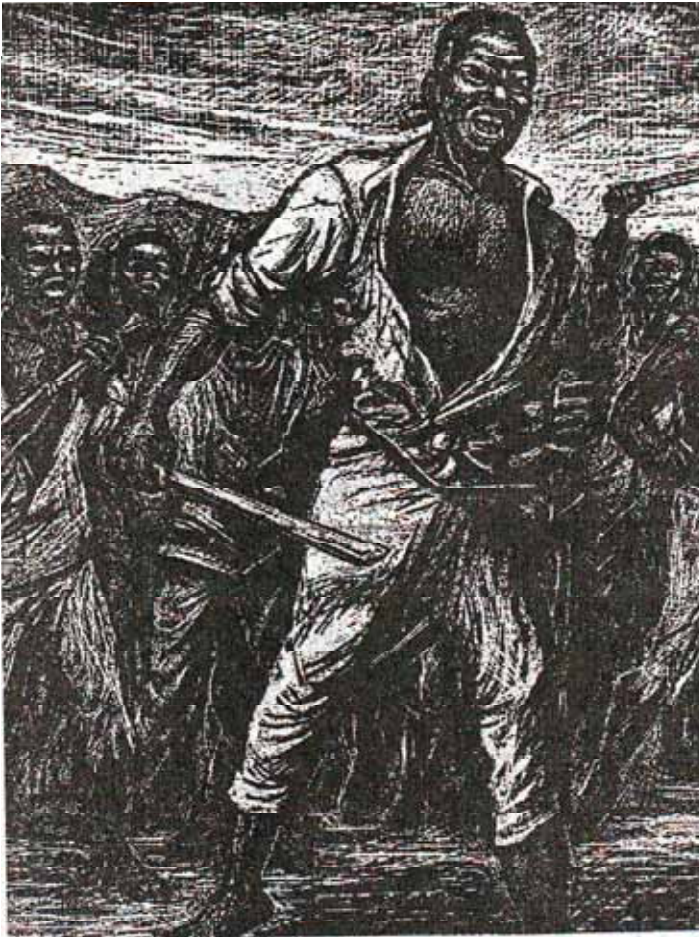
³⁰² AGI: México 28, Exp.9.

³⁰³ AGI: México 127, ramo 5.

quadrillas, como lo hicieron quando saquearon el pueblo de Taliscoya el año pasado que sólo fueron sesenta y asi no se podia saber los que eran"³⁰⁴.

En realidad, incluso en los momentos más calientes de la lucha anti cimarrona, los negros no estaban completamente solos. La presencia de algunos indios en sus kilombos es señalada en numerosos relatos. Además, las autoridades tenían razones de persuadirse de que detrás de los rebeldes negros, se encontraba la mano de algunos corsarios. Este miedo, Luís López Azoca lo expresó claramente el 8 de febrero de 1609, después de haber capturado a los conspiradores del 24 de diciembre en México y estudiado sus planos y sus intenciones.

Según este juez, si llegara al puerto de Veracruz algún enemigo, tiene por cierto que los negros cimarrones que infestan esta zona se arrojarían al dicho puerto para sostener al enemigo. Y la misma cosa podría llegar al puerto de Acapulco...³⁰⁵.



Yanga y sus hombres en un ataque contra los españoles

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ AGI: México 73, ramo 1, n°4.

Además, el 24 de mayo 1609, después de haber aceptado negociar su rendición con los españoles, los cimarrones habían reanudado las hostilidades. Este cambio, el virrey lo atribuyó a algunos españoles y mulatos de mala vida que habitan en los parajes de los cimarrones y con los que se entienden. Son ellos quienes, por sus malos consejos, habrían desalentado a los cimarrones en su voluntad de entregarse a la paz³⁰⁶. Es pues cierto que los cimarrones encontraban en la sociedad "normal" algunas expresiones de simpatía y de connivencia en su favor.

Entre estas expresiones de simpatía, no se puede dejar de subrayar aquí las relaciones que los cimarrones entretenían con los negros libres o esclavos de las ciudades de México y de Puebla: estas relaciones fueron obviamente estrechas y jugaron un papel todavía mal conocido en las acciones de unos y de los otros.

En general, la conducta de los cimarrones en la selva encubre muchos aspectos de la experiencia africana. Así, la tenacidad de la resistencia de Yanga había hecho de él, a los ojos de los cautivos que llegaban entonces por barcos enteros desde "Angola", el equivalente o la reproducción de la reina Nzinga; es decir el soberano cerca de quien podía encontrarse refugio, que tenía bastante fuerza para resistir a los españoles. Además, su búsqueda de la alianza con los corsarios, tan evidente a Panamá, constituía una de las obsesiones de las autoridades españolas y recuerda los grupos de fugitivos que, en el África bantú, se aliaban con los holandeses, enemigos jurados de los portugueses, desde la primera ocasión...

2. LA REPRESIÓN DEL CIMARRONAJE

La existencia de los cimarrones parece haber tenido un impacto psicológico muy fuerte sobre los españoles, como lo hemos relatado anteriormente. Y lo menos que pueda decirse sobre esto, es que desde el comienzo, las autoridades coloniales hicieron todo lo que pudieron para erradicar este fenómeno, que ellos tomaban muy en serio.

Los intentos de erradicación del cimarronaje estuvieron en estrecha relación con lo que era identificado como fuente de este fenómeno: la intensa introducción de negros africanos en Nueva España, el carácter rebelde de esta gente y la aparente connivencia que tenían los cimarrones con las cofradías urbanas.

Pero la represión de los cimarrones planteó a la administración española problemas inesperados: problemas de medios y problemas de métodos.

2.1. Los medios de represión:

El cimarronaje, para las autoridades españolas, fue en sí un desafío político a partir del momento en que amenazaba los intereses económicos y la soberanía de España en México. Para llevar acabar con este problema, el Estado español utilizó medios clásicos adaptados a tales circunstancias, es decir medios jurídicos, medios financieros y medios humanos. Hemos mostrado en otro lugar lo que la lucha contra Yanga en Veracruz costó a la ha-

³⁰⁶ AGI: México 73, ramo 1, n°4.

cienda real española hasta en 1610 y cómo la presión de los negros impuso la aplicación de medios enormes a la lucha anti cimarrona, transformándola en una prioridad para las autoridades coloniales, quienes, en un primer momento, querían dejar el cargo exclusivamente a los colonos propietarios de los esclavos fugitivos y de los bienes saqueados por los rebeldes³⁰⁷.

Sobre el plano jurídico, la represión de cimarrones benefició muy temprano con un cuerpo de leyes, general para toda la América española, lo mismo que de disposiciones particulares a la Nueva España. Veamos unas de ellas.

El esclavo que se ausentaba del servicio de su amo durante cuatro días recibía cincuenta azotes o hasta cien con la cadena a un pie durante dos meses, cuando la ausencia había durado más de ocho días. En cuanto a los reincidentes, debían recibir doscientos latigazos y arrastrar la cadena durante cuatro meses. Más allá de seis meses de ausencia, eran condenados a la horca³⁰⁸. Antes de 1540, había una pena terrible instituida contra los cimarrones: la castración. Fue suprimida aquel año por el emperador Charles Quinto³⁰⁹.

El libro de la "*Recopilación*" de las diferentes leyes tomadas para administrar las Indias contiene toda una parte dedicada a la lucha contra los cimarrones. Así, la ley del 15 de febrero de 1571 define las penas que debían ser aplicadas a estos individuos y a cualquier otra persona (negro, blanco o indio), convencida de complicidad con ellos, o por el hecho de haberles prestado refugio, por haberles acompañado en sus fechorías o haberles ofrecido algún tipo de ayuda. Minuciosamente graduadas con arreglo a la gravedad del acto, estas penas eran numerosas y variadas, yendo de cien azotes hasta la horca, seguida del descuartizamiento de los cadáveres³¹⁰.

Es el 6 de noviembre de 1579, cuando el Virrey Martín Enríquez recogió la antigua ordenanza que preveía la castración de todo esclavo fugitivo. A esta época, el cimarronaje parecía muy activo en la costa del Pacífico (Oaxaca-Guatulco), en la del Golfo de México (Veracruz-Pánuco) y hacia el Norte (la Chichimeca). Esta ordenanza estipulaba que todo esclavo sorprendido en maleza como fugitivo debía ser capturado y castrado, sólo por este hecho; y dice así: "... cualquier esclavo negro que se averigüe auerse uído del servicio de su amo y se allare en los montes por el mismo caso sea preso y capado sin que sea necesario averiguación de otro delito..."³¹¹. El 16 de julio 1590, el virrey Luis de Velasco, Marqués de Salinas, tuvo que renovar estos mismos castigos agravando todavía más las penas. Así, el esclavo que se fugaba por segunda vez, incluso por una sola noche, recibiría dos cien azotes, con las dos orejas cortadas; por tercera vez, siempre doscientos azotes y la mutilación de un pie; por cuarta vez, sería sencillamente ahorcado³¹².

³⁰⁷ NGOU-MVE, Nicolas: « L'engagement espagnol contre les Nègres-marrons du Mexique au XVII^e siècle », op. cit. págs. 79-105.

³⁰⁸ CHAVEZ CARBAJAL, María Guadalupe: op. cit.

³⁰⁹ TRENS, Manuel.: op. cit., pp. 169-170.

³¹⁰ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (Tomo Segundo: Libro VII, Título V, Ley XXI, Fol. 288). Madrid, 1774.

³¹¹ AGN: Ordenanzas, Volumen 2, Folio 232

³¹² AGN: Reales cédulas Duplicadas, Vol. 3, ex. 130, folio. 86-87

La dureza de los castigos previstos para con los cimarrones resulta obvia. Sin embargo la constante repetición de tales disposiciones es claro indicio de que su aplicación planteaba problemas. En efecto, por razones diversas, los mismos españoles las violaban. Veamos esta ley cuyo contenido prueba que muchos soldados o muchos vagabundos españoles se negaban a ir a enfrentar a los cimarrones³¹³: eran pasibles de muchas penas; lo cual significa que la lucha contra los cimarrones no suscitaba muchas vocaciones entre los colonos. Pues el principal medio utilizado para tratar de erradicar este fenómeno seguía siendo el asalto frontal contra los kilombos establecidos.

Desde el principio, el cimarronaje quedó vinculado a la fuga de esclavos, pues en general es al evadirse cómo los esclavos se hacían cimarrones. Así, quienes eran inicialmente encargados de la recuperación de los esclavos evadidos eran los mismos funcionarios y auxiliares de justicia (alguaciles y jueces). Pero muy temprano, se planteó el problema de su remuneración pues, para cada esclavo capturado, querían hacerse pagar por su dueño. Se instaló en seguida cierto desorden cuando cada auxiliar de justicia creyó poder fijar él mismo el precio de sus servicios. Para intentar remediarlo, en 1575, el virrey Martín Enríquez estableció algunas normas relativas al tipo de esclavo capturado, al lugar de su captura, al lugar de residencia de su amo, etc. Así, para los esclavos que pertenecían a los colonos de Puebla, evadidos y capturados en la misma ciudad, la cuota era de dos pesos; esta tasa ascendía a cinco pesos cuando el esclavo era capturado fuera de la ciudad. Por parecer justa, esta medida se generalizará a partir de 1588³¹⁴.

A continuación, cuando la fuga de los esclavos se intensificó y el cimarronaje se puso cada vez más virulento, se siguió dejando a las autoridades locales el cargo de capturar a los cimarrones. Esta situación se dio sobre todo en Veracruz, donde a menudo las autoridades municipales tuvieron que ocuparse simultáneamente de sus tareas administrativas corrientes y de las relativas a los cimarrones. El resultado fue una ineficacia flagrante en la lucha anti cimarrona. Ante esta situación, el virrey decidió atribuir comisiones especiales a personas de confianza. Así es como, durante el siglo XVII, numerosas comisiones fueron dadas en este sentido a individuos privados.

2.2. Los métodos:

En lo que se refiere a la lucha contra el cimarronaje, varios métodos fueron probados con el objetivo de ir a capturar a los rebeldes negros y sobre todo para desanimarlos: patrullas de vigilancia, ataques frontales, persuasión, negociaciones, encarcelamiento, castigos corporales, etc. Hasta se llegó a proponer la supresión pura y simple de la trata, que introducía a tantos rebeldes y causaba tantos problemas en una sociedad que se quería cristiana y disciplinada. Entre todos estos métodos, son los ataques frontales los que fueron privilegiados. Pues, como lo dice Adriana Naveda, cuando los españoles eran persuadidos de que no vencerían a los negros por la fuerza, les ofrecían negociar³¹⁵.

³¹³ *Recopilación de Leyes*. op. cit.: Libro VII, Título V, Ley XXV, Folio 289 vuelta.

³¹⁴ AGN: Reales cédulas Duplicadas, Exp.: 58, Vol. 3; Foja 31.

³¹⁵ NAVEDA, Adriana: « De San Lorenzo de los negros... ». op. cit., p. 159.

Ahora, en lo que concierne los asaltos directos, a las autoridades españolas les costó trabajo definir una política precisa. No supieron nunca a quien entregar la tarea de capturar cimarrones. Como lo hemos visto respecto a la multiplicidad de los órganos encargados de la represión del bandolerismo general (órganos cuyas tareas parecían superponerse), la lucha contra los cimarrones fue confiada luego a las autoridades urbanas, luego a simples individuos privados.

En 1591, Luís de Velasco había nombrado al Capitán Carlos de Samano como responsable de la lucha anti cimarrona en la región de Veracruz. Después de su fracaso, había sido sustituido por Pedro de Yerba. Luego, el 7 de diciembre de 1605, el Marqués de Montesclaros designó al corregidor de Veracruz, Pedro de Monguía y Lossa, para ir a combatir a los cimarrones de esta región. El texto recuerda que antes, a un Pedro de Escobar Melgarejo, castellano del puerto, le había sido confiada la misión de ir a capturar y castigar a los negros.

Pero dos años más tarde, el 28 de marzo de 1607, el virrey pedía a este funcionario de justicia el informe de los resultados de su misión. Este documento informa que, “mucho antes”, a las personas particulares siempre les había sido confiada la tarea de ir a capturar a los cimarrones (lo que daba buenos resultados) pero que, luego, se había debido encargar esta tarea a las autoridades del puerto y a las de la ciudad de Veracruz, sin conseguir éxito alguno³¹⁶. La gestión de Monguía debió, también, traer muy pobres resultados. Pues el virrey confesaba, amargo, que la “solución debería haberse hallado por las autoridades de Veracruz, a quien se había encomendado la captura de los cimarrones atribuyéndoles títulos y comisiones, para lanzarles entradas. Esto no ha dado solución. Ocupadas en la administración de la justicia ordinaria, ellas [las autoridades] no habían podido lanzar las dichas entradas”. Aquel año, Monguía será sustituido por el Capitán Álvaro de Baena, veterano de las campañas anti cimarronas anteriores. El virrey le atribuyó el título de “Capitán de cimarrones”, invistiéndole de todos los poderes, para apresar a todos los cimarrones, “con las negras, los mulatos y mulatas que se encontrarían en su compañía, tanto aquéllos que se habría evadido de sus dueños como aquéllos que habrían nacido y se habrían criado allí”. Igualmente dio al capitán el orden de recompensar a todo negro o mulato libre quien aceptaría acompañarlo en esta misión, dándoles la parte que les tocaba de derecho por el trabajo que habría efectuado, conforme con lo que habría sido convenido con ellos.

Este mismo año, el Consejo de Indias decidió enviar una visita a la Nueva España, encabezada por Diego de Landeras y Velasco, uno de sus miembros. En efecto, el 25 de marzo de 1607, el Rey de España encargaba al *Visitador* la misión de ocuparse escrupulosamente del asunto de los cimarrones que, finalmente, no dejaba tranquilos ni a las autoridades locales, ni al mismo Consejo de Indias.

En efecto, el texto especifica que el rey había sido informado de que, en una comarca de la Nueva España, llamada Río blanco, había muchos negros que, evadidos de sus dueños, causaban muchos estragos; que su número

³¹⁶ AGN: Reales cédulas Duplicadas, Exp 58, Vol. 5, Fol. 158.

aumentaba considerablemente; que ya eran tantos ahí, que podría temerse los más graves inconvenientes si no se le ponía un remedio urgente, ...³¹⁷.

La gestión de Álvaro de Baena en la lucha contra los cimarrones parece haberse acabado después de un año, durante el cual él declaró haber conseguido un gran éxito. En efecto, varios testimonios confirman que en 1607, reunió unos cien soldados, suministrándoles luego armas y todo lo necesario para ir en busca de los cimarrones. Lo hizo a su propia costa, atacando y destruyendo aldeas y campamentos de cimarrones, y capturando muchos de ellos. Persiguió y hostigó a los otros. Tanto así, que los negros decidieron por fin depositar las armas.³¹⁸

No pudimos encontrar otro rastro de este apaciguamiento o de esta simple tregua, que efectivamente pudo haber tenido lugar. Pues en el texto de la misión anti cimarrona que el virrey encomendó el 14 de marzo de 1608 a Antonio Rodríguez Lovillo, nos enteramos de que "poco antes", los negros habían vuelto a lanzar las hostilidades, particularmente en la región montañosa de Zongolica y Tequila. Rodríguez Lovillo debía extender su acción desde Orizaba, hasta Misantla³¹⁹.

Es en 1608 cuando se introdujo en la lucha contra los cimarrones el método de patrullas basadas en una guarnición rural de treinta soldados con dos cabos, de los que uno debería ponerse bajo el mando del otro, si fuera necesario unir sus fuerzas. Los dos cabos tenían el encargo de hacer rondas separadas por los caminos y senderos, con miras a sorprender los cimarrones. Además de los dichos dos cabos y de los treinta soldados, Rodríguez Lovillo era capacitado para nombrar a un teniente. Y efectivamente, el 20 de marzo de 1608, nombró uno, en la persona de Bernardo de la Puerta³²⁰.

No hemos tenido la fortuna de encontrar la mínima información referente a las actividades de los cimarrones en el período comprendido entre los meses de marzo y diciembre de 1608. En cambio, la campaña de Rodríguez Lovillo parecía eternizarse pues, como se puede notar, toda clase de métodos ya habían sido probados. Es en esta atmósfera de encenagamiento o de expectativa, que un ataque de gran envergadura fue lanzado contra Yanga el 26 de enero de 1609, dirigida por el Capitán Pedro González de Herrera, habitante de Puebla de los Ángeles. Este asalto ya fue objeto de varios relatos, de los cuales el más pormenorizado es el del padre jesuita Juan Laurencio, miembro y testigo presencial de la campaña³²¹. Los negros se esfumaron en la selva, según su táctica habitual. Los agresores deshicieron penosamente las muchas y peligrosas emboscadas provistas por los rebeldes africanos, llegando por fin al kilombo de Yanga, al que de rabia pusieron fuego. Fracasado el ataque, a los españoles no les quedaba más que proponer la paz a los negros. El Rey de España dio el orden al virrey para que concibiera y firmara ordenanzas que atribuyesen a los cimarrones un territorio libre donde vivirían como sujetos normales del Rey de España, si aceptaran depositar sus armas.

³¹⁷ A.G.I.: México 1064, Cuaderno 4, Fol. 170 recto-vuelta.

³¹⁸ AGI: México 127, ramo 5.

³¹⁹ A.G.I.: Contaduría 711, Ramo 3, "datta".

³²⁰ A.G.I.: Contaduría 711, Ramo 3.

³²¹ NGOU-MVE, Nicolas: "L'engagement espagnol...." op. cit.

Todo eso significa que, a esta época, para luchar contra los cimarrones, las autoridades españolas disponían a la vez de siete órganos de represión: la Santa Hermandad, los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, la Audiencia Real de México, las "comisiones" (atribuidas desde 1591 sucesivamente al capitán Carlos de Samano, al castellano Pedro de Escobar Melgarejo, al corregidor Pedro de Monguía y Lossa, Álvaro de Baena, la de Rodríguez Lovillo con sus patrullas de vigilancia y sus tenientes), la gran campaña lanzada por González de Herrera contra los kilombos de Yanga y la visita enviada desde España por el Consejo de las Indias y llevada por Landeras y Velasco.

Todo esto estaba reforzado por un aparato jurídico que atribuía los poderes más amplios a los agentes encargados de esta represión. Así, la comisión atribuida a Pedro de Monguía y Lossa especificaba que si los esclavos fugitivos oponían alguna resistencia no queriendo dejarse prender, de modo que sea necesario ponerles mano, se les hará las necesarias intimaciones previas. Y si, perseverando en su resistencia, unos llegaran ser matados, ninguna falta ni cargo sería retenido contra el interesado ni sus acompañantes. El texto añadía que si, entre los capturados se encontrara algún líder o si fuera averiguado que habrían matado y despedazado algún ganado, que les sean aplicados castigos que irían hasta la pena de muerte, que el mismo capitán la ejecutaría en cualquier ciudad para servir de ejemplo a todo aquél que, en adelante, tendría la tentación de huir. Y en cuanto a los negros que, evadidos del servicio de sus amos, andando por la maleza y se reúnen en bandas para robar y cometer otros delitos sobre los que se han tomado ordenanzas, que sean apresados y castigados³²². Estos poderes se repitieron en las siguientes comisiones contra los cimarrones³²³.

3. COFRADÍAS NEGRAS Y CIMARRONAJE

Entre el encenagamiento de la campaña anti cimarrona de Rodríguez Lovillo, lanzada en marzo de 1608, y el asalto frontal del 26 de enero de 1609, hubo la conspiración del 24 de diciembre de 1608 en la ciudad de México. El rumor y, luego, el descubrimiento y la represión de este complot habían puesto la ciudad de México en emoción. Se cuenta que una noche, una manada de cochinos atravesó gruñendo la ciudad. ¡Los habitantes se encontraban tan alterados que cada uno se encerró en su casa, convencido de que los negros atacaban!³²⁴ Parece que es a consecuencias de este incidente que el virrey decidió lanzar al Capitán González, contra los kilombos de Veracruz.

Sin embargo, después de lo que algunos historiadores erróneamente consideran como la "rendición" de Yanga y del compromiso que él tomó de devolver a los españoles todo esclavo negro que, en adelante, buscaría refugio al lado de él, el cimarronaje se había intensificado más que nunca; lo que debió alentar a los colonos españoles a enterrar para siempre las órdenes

³²² AGI: México 127, ramo 3,

³²³ AGI: México 127, ramo 5.

³²⁴ FERRANDON, Leonardo: *Mis recuerdos. Historia de Yanga*. Yanga, Ver. Imprenta Unión, 1963, págs. 19-20.

del Rey de España para que se les atribuyera la libertad a Yanga y a sus cimarrones, con el derecho de fundarles un pueblo propio.

Antes de que se fundara dicho pueblo de negros libres en las comarcas de Río Blanco, los de la ciudad de México fomentaron en 1612, otro complot que se acabó por la ejecución de todos los líderes negros de la ciudad y quizás de otras partes de la Nueva España. Esta conjura ha sido relatada por muchas fuentes. Algunas de éstas son de la misma época, como el relato de Fray Juan de Torquemada o la crónica de un miembro anónimo de la Audiencia, quien participó en la represión. Gran número de especialistas también refieren el mismo asunto.

Situándonos desde el punto de vista de los rebeldes africanos, esta sucesión de acontecimientos nos lleva a considerar la campaña española contra Yanga como el momento culminante de una guerra cuyo detonador fue el complot de 1608 y el desenlace, la matanza de 1612 en la ciudad de México.

3.1. El complot de 1612:

Es el 12 de junio de 1611 que el virrey Luís de Velasco, Marqués de Salinas, se embarcó a Veracruz para ir a dirigir el Consejo de Indias en España. Fue sustituido en la ciudad de México por el arzobispo Don García Guerra, quien falleció por el mes de septiembre del mismo año. Sucediendo inmediatamente a García Guerra, una Audiencia Gobernadora fue instalada para asegurar la expedición de los asuntos pendientes, esperando el nombramiento de un nuevo virrey. Esta Audiencia fue presidida por Pedro de Otalora, su miembro más antiguo. Así, México se encontró de momento en una situación política delicada, propicia a todas las aventuras. Pues, para algunos, la falta de un virrey, podía significar que el poder español quedaba vacante. No se sabe si otros grupos quisieron aprovecharse de la ocasión, pero el caso es que hemos recogido de tres fuentes diferentes el relato de una intentona organizada por los negros. Entre estas fuentes, Fray Juan de Torquemada ha escrito lo siguiente sobre dicho complot:

“En esta sazón se dijo que cierta cuadrilla de negros estaba conjurada para rebelarse y hacer algún disparate en la tierra; y llegó a términos el caso que se hicieron compañías de soldados y se celó y guardó la ciudad; y a tanto obligó el caso que la Semana Santa no hubo procesiones de sangre, por mandato de la dicha Audiencia y se cerraron las puertas de las iglesias el Jueves Santo; y lo mismo pasó en la ciudad de los Ángeles; y toda la tierra comarcana a estas ciudades se puso en arma y se alborotó de manera que nadie entendía estar seguro en su casa. Parecía tener el hecho algún género de verdad, pues después de la Pascua de Resurrección del año pasado de seiscientos y doce, se ahorcaron treinta y seis de los dichos negros, veinte y nueve varones y las demás mujeres; todos juntos en una horca cuadrada que se hizo para este efecto en medio de la plaza mayor de la ciudad; y los descuartizaron y pusieron sus cuartos por los caminos y sus cabezas quedaron clavadas en la horca; pero como eran tantas, comenzaron a causar mal olor...”³²⁵

³²⁵ TORQUEMADA, Fray Juan de.: op. cit. p. 576.

En su tesis de Doctorado en Antropología presentada en 2001 en la ciudad de México, María Elisa Velázquez refiere la crónica de un tal Domingo de San Antón, Mestizo, es decir blanco de origen indio, sobre el motín de 1612³²⁶. Según este relato, el plan de los conspiradores negros consistía en matar a toda la población blanca de México para erigir un nuevo gobierno en Nueva España, que habría sido dirigido por un negro y una mulata llamada Isabel. El nuevo gobierno debía atribuir títulos honoríficos a los negros, y los indios habrían quedado sometidos a la esclavitud, pagando tributo y con marcas en la boca, para significar su subordinación a los negros. Otro objetivo de la conspiración era la eliminación de todos los hombres blancos, para apartar toda posibilidad de procreación de niños blancos; pues de las mujeres blancas de hermoso rostro y de mediana edad, los negros harían sus esposas. La crónica insiste en que los conspiradores deseaban procrear una raza negra pura, libre de todo indicio de raza blanca. Para lograrlo, los niños que los negros tendrían con sus nuevas “esposas” blancas, serían matados cada vez que salían demasiado blancos o si presentaban otros fenotipos no negroides. No nos parece útil insistir en la factibilidad de tal proyecto, pero el hecho es que expresa perfectamente el estado de ánimo que reinaba entonces entre los blancos de México.

Por su lado, Luís Querol y Rosso³²⁷ había publicado en 1931 el testimonio de un protagonista anónimo de este complot y quien, aparentemente, había tomado una parte activa en la represión sangrienta y espectacular que se abatió sobre sus autores. Según esta crónica, una mujer negra había sucumbido en 1611 al trato cruel de su amo español, llamado Luís Moreno. ¡Con motivo de su entierro, la Cofradía del Monasterio de Nuestra Señora de la Merced, a la que pertenecía la difunta, reunió en pleno centro de la ciudad de México más de 1.500 personas, negros y mulatos! Furiosa, esta muchedumbre levantó el cuerpo de la difunta y lo paseó por toda la ciudad. Los manifestantes se dirigieron primero al Palacio Real, con el objetivo de elevar una viva protesta ante de la residencia del virrey. Los rebeldes se amontonaron luego delante de la sede del tan temido Santo Oficio de la Inquisición, luego a otros lugares públicos clamando venganza. Volvieron por fin al domicilio de Luís Moreno, el homicida. Éste, acompañado por numerosos otros españoles, se había encerrado en su casa, armados hasta los dientes y dispuestos a defenderse. Aunque sobreexcitados y enfurecidos, cuando los negros llegaron delante del domicilio de Luís Moreno, se contentaron con proferir insultos y amenazas contra él. Según el autor, no hubo violencia; lo que es una verdadera hazaña dado que era necesaria una disciplina extraordinaria para dominar una muchedumbre de 1.500 personas sobreexcitadas. A pesar de esta proeza de pacifismo, la manifestación fue reprimida duramente pues unos de sus organizadores fueron encarcelados, otros públicamente azotados y, otros más fueron desterrados fuera de la Nueva España.

Estas sanciones fueron juzgadas excesivas por los negros, que se sentían particularmente ultrajados por el poco de caso que las autoridades españolas hicieron de su patriarca querido, el viejo Diego, quien había sido condenado

³²⁶ VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa: “Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII”. *Tesis Doctoral*. Tlanepantla, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Agosto 2001, págs. 273-276.

³²⁷ QUEROL Y ROSSO, Luís,: *passim*

igualmente al exilio. La cofradía tomó la resolución de oponerse a la ejecución de esta sentencia, y de lanzar contra los españoles acciones de venganza, apoyándose en otras cofradías negras de la ciudad de México. La organización de esta venganza fue confiada a un negro fogoso, muy determinado, llamado Pablo, natural de Angola y esclavo de Juan Carvajal. Era casado con una negra igualmente natural de Angola, llamada María, esclavo de Cristóbal Henríquez. Al cabo de muchas reuniones, fue decidido que Pablo y María serían designados Reyes de los negros. Encontramos aquí la misma tendencia a prolongar y aplicar la jerarquía de la cofradía a la de la sociedad real. El levantamiento fue previsto para el 25 de diciembre de 1611. Pero poco antes de esta fecha, cuatro compañías de infantería llegaron de España, de paso para las Filipinas. Ante este concurso de circunstancias poco favorables a la ejecución de su plano, los conjurados tuvieron que suspender el proyecto. Pero Pablo el futuro rey de los negros, cayó gravemente enfermo algún tiempo después y falleció también. Su entierro fue la ocasión de una gran congregación de todos los miembros de su cofradía en el recinto mismo del Monasterio de Nuestra Señora de la Merced. Durante este encuentro, los negros reafirmaron su determinación a sublevarse contra los españoles, para vengar a los suyos. El nuevo "día D" se fijó el Jueves Santo, es decir en marzo-abril de 1612.

Después del entierro de su marido, María fue llevada al domicilio del viejo Diego donde debían celebrarse otras reuniones. Los conspiradores se siguieron reuniendo en casa de un negro libre, nombrado André García. Es al cabo de todos estos encuentros que el viejo Diego fue presentado para ser elegido Rey. Pero a causa de su avanzada edad, él tuvo que declinar esta oferta. Entonces, la elección de la comunidad recayó en un tal Pedro, negro que se decía hermano del difunto Pablo, pues él era también natural de Angola. Además, se decía que Pedro tenía la particularidad de haber sido ya jefe en África. El mismo fue igualmente designado nuevo esposo de María, la viuda.

Los preparativos del levantamiento estaban en este punto cuando, al principio de la Cuaresma, dos negreros portugueses (que comprendían perfectamente la *lengua Angola*) captaron una conversación entre dos negros hablando en su lengua de la inminencia de la insurrección. Los dos negreros alertaron en seguida a las autoridades españolas por medio de una nota anónima que escurrieron furtivamente al domicilio de uno de los miembros de la audiencia. Después de la cuarta semana de Cuaresma, un religioso del mismo Monasterio de Nuestra Señora de la Merced, Fray Juan de Tobar, informó al presidente de la Audiencia, Pedro de Otalora, que los negros estaban preparando para pronto algo muy grave. Frente a esta convergencia de informes alarmantes, los miembros de la Audiencia decidieron hacer arrestar a los principales jefes de todas las cofradías negras de la ciudad, a la vez que tomaban cuidado de no dejar ver los verdaderos motivos de estas detenciones. Un plano cínico fue concebido por Antonio de Morga, miembro de la Audiencia. Así, los líderes negros fueron convocados bajo el pretexto de tomar parte en los preparativos de la celebración en México de las exequias de la Reina de España, recientemente fallecida. Algunos líderes negros de las cofradías acudieron a la reunión. Se les pidió volver al día siguiente, domingo, trayendo a todos los responsables de sus cofradías respectivas.

Cuando los líderes negros se presentaron el día siguiente, fueron arrestados y automáticamente inculcados, bajo la acusación de que dos líderes negros faltaban a la invitación.

En la cárcel, los prisioneros españoles fueron encargados de seguirles discretamente el paso a los conspiradores negros, para transmitir a las autoridades todas sus conversaciones, sus hechos y gestos. Pero durante semanas, los espías no encontraron nada extraño. Los negros sospechaban probablemente alguna trampa. Mientras tanto, en la ciudad, los rumores iban inflando sobre los verdaderos motivos de la detención de los negros. Un día, una vieja esclava envió a los miembros de la Audiencia una misiva que delataba los proyectos insurreccionales de cierto brujo negro. Según la vieja negra, el dicho brujo y sus adeptos tenían preparado un plan para matar a todos los españoles de la ciudad de México, e incluso de toda la Nueva España...

El jueves 12 de abril de 1612, una mujer española y su hija trajeron a la Audiencia una conversación que habían oído entre dos esclavos negros referente a la detención de sus jefes. Se preguntaban los negros si era oportuno suspender o ejecutar los planes de la sublevación. Después de esta información, se hizo arrestar inmediatamente a aquellos dos negros indiscretos. Interrogados, lo confesaron todo. Numerosos otros negros fueron arrestados, los escondites de armas fueron descubiertos y las armas incautadas.

El 12 de mayo de 1612, desde las nueve de la mañana hasta las dos de la tarde, treinta y cinco negros fueron públicamente ahorcados en pleno centro de la ciudad de México. Entre ellos, había siete mujeres. Después de la horca, los cadáveres de los siete principales jefes fueron descuartizados y sus cabezas colgadas de las horcas. Los otros prisioneros negros, de quienes unos habían tomado parte en los acontecimientos del 24 de diciembre de 1608, fueron desterrados del territorio mexicano. Todas las cofradías negras de la ciudad de México fueron dismanteladas y los negros desarmados.

3.2. ¿Y la versión de los rebeldes? :

Evidentemente, habría sido atractivo hacer hablar a los negros, para conocer su versión de los hechos de los que eran los autores. Pero desgraciadamente, como en toda investigación histórica afroamericana, esta versión quizás no la conoceremos nunca. Las tres versiones "originales" anteriores pueden ser consideradas sencillamente como la visión de la misma parte, la del otro, del vencedor. Son pues necesariamente parciales. Pero no disponemos de ninguna otra versión. Como lo ha escrito Martin Leinhard, quedamos reducidos a conducirnos como el oyente indiscreto de una conversación telefónica que intenta adivinar los propósitos del segundo interlocutor a través de las réplicas del primero. Para ello, es necesario apoyarnos en estas versiones, para intentar reconstituir el discurso de los negros.

De hecho, las tres versiones "españolas" son bastante instructivas y finalmente complementarias, gracias a su diferencia de tono, provocado por la pertenencia social de sus diferentes autores.

Por ejemplo, el relato de Torquemada es típico del discurso oficial del Estado español y de la Iglesia católica en América, con respecto a los ne-

gros: es la actitud que consiste en no darle nunca importancia a un acontecimiento que, orquestado por unos simples esclavos negros, no podía ni debía ser percibido como una amenaza contra el poderosísimo imperio español. Los negros no eran seres humanos capaces de elaborar ningún plan coherente. Y mucho menos de intentar tomar el poder... Desde entonces, es normal que, fuera de las líneas que hemos citado, el relato de Torquemada no nos diga nada más sobre esta intentona, aparte de que era pura exageración de un pueblo asustado. Pero el hecho de darle al evento, como dice el buen fraile, "algún género de verdad" y crédito es ya una monumental concesión, un signo indiscutible de la importancia del acontecimiento.

Al lado de esto, la versión anónima publicada por Querol Rosso está llena de unos detalles que denotan un gran conocimiento de los acontecimientos relatados y de sus protagonistas. Su autor analiza también las causas de estos desórdenes y suministra informaciones que nos dan una imagen bastante creíble de las relaciones entre negros y blancos en la sociedad mexicana de la época, de las fobias de la sociedad blanca con respecto a los negros. El texto, sin ser de una objetividad absoluta, se distingue tanto de las posiciones oficiales como de las apreciaciones particulares de los colonos españoles y es bastante equilibrado. Es probablemente el resultado de una pesquisa policíaca, que consigue hacer hablar a los negros y hacernos descubrir indirectamente la manera de la que organizaron el golpe y unas de sus ambiciones. Tenemos fuertes sospechas de que el autor de este relato haya sido el Licenciado Diego López Bueno, quien el 24 de noviembre de 1607 había sido nombrado Alcalde del Crimen de la Audiencia de México en lugar del Licenciado Aller de Villagómez promovido Oidor de la misma Audiencia Real con un salario anual de 800.000 maravedíes³²⁸. Recordemos que como tal Alcalde del Crimen, Diego López Bueno ya había participado en la represión de la conspiración negra de 1608. Probablemente en recompensa de sus "buenos servicios", en julio de 1615, fue ascendido a oidor, en lugar y por muerte del Licenciado Antonio Rodríguez³²⁹. En efecto, por muerte del Doctor Diego López Azoca, acólito de López Bueno en 1608, es el Licenciado Juan de Belasco y Orozco quien había sido nombrado Alcalde del Crimen de esta Audiencia³³⁰.

Frente a esta versión policíaca muy detallada, el relato de San Antón expresa, sin duda alguna y sin ambages, la visión y el sentimiento de los blancos y mestizos, es decir las aprensiones de aquella franja de la sociedad colonial que tenía todas las razones de tener miedo de los negros y de sus posibles sentimientos de venganza. Muy particularmente, esta versión deja patente el eterno temor de los hombres blancos: el que los negros quieran posesionarse de las mujeres blancas. Además, exterioriza la debilidad de los indios frente a los negros; lo que, según se dice, siempre ha provocado el desdén con que los negros siempre han considerado a los indios. Para los africanos, los que sí deberían ser esclavos, eran los indios...

Pero estas tres versiones coinciden en lo esencial: la realidad del complot y sus objetivos políticos, que consistían para los negros en tomar el poder.

³²⁸ AGI: Indiferente, 449, L.A1\1\319

³²⁹ AGI: Indiferente, 450, L.A4\1\135.

³³⁰ AGI: Contratación, 5788, L.2\1\39 verso.

Esta primera certeza merece que la situemos en el contexto histórico mexicano. Pues, el país se encontraba en una situación política incierta y el cimarronaje presionaba. Los españoles estaban en negociación con los cimarrones. A partir de este momento, se tiene del motín de 1608 otra idea: cobra una nueva envergadura y no puede ya ser mirada como una simple escenografía orquestada por los negros para imitar las vanidades aristocráticas de sus dueños. Y, necesariamente, el vínculo entre estas dos conspiraciones y el activismo de Yanga parece más que nunca evidente. Estos tres hechos deben en adelante situarse en una lógica de conjunto que unía los objetivos de los cimarrones de Acapulco y de Veracruz con los de los negros de las ciudades de México y de Puebla en un designio común: ¡la evicción de los españoles!

Volviendo a la conspiración de 1612, notamos que Torquemada, del que hemos visto el escepticismo respecto a la conspiración del 24 de diciembre de 1608, le da ahora todo su crédito al segundo acontecimiento. Así, refiere las precauciones que las autoridades debieron tomar del comienzo a finales de la conjura, el carácter ejemplar de los castigos infligidos a las mujeres y a los hombres culpados, etc. Todo eso enseña bien la seriedad que este negocio revestía no sólo a sus propios ojos, sino también a los ojos de las autoridades políticas de la Nueva España. No hablemos de la inquietud en la que los negros tenían a toda la ciudad de México años antes. Además, menciona dos hechos que subrayan todavía más la gravedad de los acontecimientos: la supresión de las procesiones de Pascua y la vigilancia de la ciudad. ¡Estas dos medidas fueron tomadas no sólo para México y Puebla, sino también para el resto del país, que se puso en armas!

Ahora los capítulos anteriores han enseñado el papel de catalizador que, de manera general, debían jugar las cofradías religiosas en el establecimiento del catolicismo en Nueva España. Cuando las grandes fiestas religiosas, como aquí la fiesta de Pascua, las procesiones de las cofradías eran ellas mismas el momento más grandioso de la celebración, el momento cuando la sociedad entera vibraba al unísono. Su supresión significaba sencillamente la supresión de la fiesta, lo que constituía en sí un grave esguince a los usos católicos que estaban instalándose. Pero la conservación del reino estaba en peligro. Con esta supresión, se les quitaba a las cofradías la ocasión de expresarse y de actuar. Es el reconocimiento implícito de que las cofradías negras se habían transformado en una herramienta política temible en las manos de los negros y contra los poderes establecidos.

Fray Juan de Torquemada refiere la vigilancia de la ciudad de México, como una de las medidas que el gobierno tuvo que tomar aquel año, para serenar a la población española. Y en efecto, un documento del Archivo General de Indias confirma que la capital de la Nueva España había sido sometida a una especie de estado de sitio aquellos días. Según este documento, le tocó al Oidor Allen de Villagómez la responsabilidad de asegurar la seguridad de los bienes y de las personas en los sectores de Chapultepec y de Coyoacán, igual que las puertas de la ciudad. A su vez, el oidor entregó a Alonso Díaz Brisuela (que por entonces era *Alguacil de Vagabundos* de la Audiencia de México, es decir un hombre de terreno) el cuidado de ocuparse de ello como supervisor. Este último, conforme con la tradición española de los deberes cívicos de los ciudadanos, organizó la defensa del reino a “su

costa y minción”: reclutó hombres, les entregó arcabuces y espadas, puso centinelas en diferentes lugares de la ciudad y, de día como noche, estableció rondas con otros hombres, etc. Más tarde, en 1617, encontramos a este Alonso Díaz Brisuela reuniendo documentos para solicitar favores al Rey de España. Y, ciertamente en reconocimiento de los servicios prestados a la Corona, será promovido como “Cuadrillero Mayor” de la Santa Hermandad de la ciudad de México y de sus alrededores³³¹. Él o uno de sus hombres de mano pudo ser también el autor del relato de Querol Rosso.

La versión de San Antón se hace más subjetiva al situar exclusivamente las motivaciones y los objetivos de los conjurados negros al nivel sexual y racial. Es la imagen tradicional que la sociedad blanca siempre se ha hecho de los negros. Velázquez duda de la realidad de los sentimientos atribuidos a los negros y piensa que tales propósitos reflejan sencillamente las tensiones nacidas de los cambios y de las mezclas sociales y biológicas que por entonces se desarrollaban en la Nueva España³³². En efecto, el México de entonces era una sociedad “de castas”, donde teóricamente los blancos, los indios y los negros debían vivir separados. Pero en realidad era una sociedad donde los hombres blancos, como vencedores y dueños absolutos, tenían derecho a todas las mujeres y gozaban de ellas sin freno. Entre ellas, las mujeres negras les eran particularmente sometidas como esclavas; por lo que se producía en esa sociedad un mestizaje acelerado e incontrolable. En cambio, es la sexualidad de los negros (la de los hombres) la que las autoridades españolas siempre trataron de contener. Esta forma de represión y de injusticia podía efectivamente engendrar entre los negros y los mulatos (hombres y mujeres) aspiraciones de venganza, a la vez que podía dar también mala conciencia a los mismos blancos, que temían siempre de los negros el peor de las venganzas: la de matarlos todos o de apropiarse sus mujeres y sobre de sus mujeres más virtuosas, más “puras”: las monjas. En efecto, según el cronista, los negros sublevados proyectaban igualmente de extraer de sus conventos a todas las jóvenes monjas blancas para casarse con ellas. Las únicas que se salvarían de esta “revolución” serían las viejas monjas, pues se encargarían de seguir dando sus enseñanzas a las jóvenes. En efecto, estas jóvenes serían las jóvenes mujeres negras que el nuevo gobierno por fin dejaría entrar en los conventos, para hacerse igualmente religiosas, guardianas de Dios³³³. Así las mujeres negras serían por fin respetadas por los hombres...

Mirándolo bien, esta interpretación no es en nada contradictoria con las demás, que indicaban claramente de parte de los negros la voluntad de destruir la sociedad colonial y de instaurar otra, en la que ellos tomarían el lugar de los blancos. Por lo contrario, nos permite confirmar perfectamente las ambiciones que ya apuntamos para los conjurados de 1608 en lo que concierne la estrategia de los negros que consistía en hacer de las cofradías un verdadero caballo de Troya encargada de reemplazar la sociedad colonial mexicana por una sociedad negra.

¡Se recuerda que, según Fray Juan de Torquemada, la ciudad de Puebla fue puesta también bajo vigilancia y todo el país se puso en armas, para con-

³³¹ AGI: Mex 136, Fol. 73 y suiv.

³³² VELÁZQUEZ GUTIERREZ, María Elisa: op. cit., pp. 271-274.

³³³ Idem.

tener a los negros! Pero, alguno tiempo antes de este acontecimiento, un kilombo había sido descubierto cerca de Puebla, los cimarrones de la zona de Acapulco hacían hablar de ellos y la rebelión de Yanga se estaba volviendo invencible. En efecto, los documentos contables de esta época indican que las operaciones contra Yanga, financiadas por la Real Hacienda española, se siguieron por lo menos hasta el año 1611³³⁴, mientras que un historiador local de la ciudad de Córdoba, Antonio Román García, afirma en un opúsculo publicado en 1981, que Yanga fue atraído por los españoles en la emboscada de 1612 en la ciudad de México donde fue capturado, ahorcado y descuartizado junto con otros rebeldes, el 12 de mayo 1612³³⁵.

En efecto, recordaremos que después de haberse enterado del complot que se tramaba en la ciudad de México, las autoridades españolas habían convocado a todos los líderes negros de la ciudad y los habían arrestado. Pero al mismo tiempo, cuando los preparativos de esta conspiración, la contraseña había sido dada a todos los negros de la ciudad de México y de la provincia contigua para que se dirigieran todos hacia la capital para tomarla, debiendo traer discretamente un arma cada uno. También se les había pedido a los dirigentes negros apoderarse del dinero de las cofradías para comprarse las dichas armas para poder distribuir las a los negros que no tuvieran alguna. El dinero de las cofradías, previsto para los objetivos religiosos, iba a ser utilizado pues para la sedición, es decir para fines políticos. Es la razón por la que la primera medida preventiva tomada por las autoridades fue de capturar y encarcelar a los jefes de todas las cofradías de negros y mulatos de México³³⁶. Dado que las hostilidades se seguían todavía en la zona de Veracruz y que los españoles les habían dado a los negros una vez más la prueba de que no cumplirían nunca su promesa, puede dudarse de que el viejo rebelde negro haya elegido aquel mismo momento para fiar de ellos y aceptar su "invitación".

Tendría uno la tentación de concluir de todo esto, que Yanga fue uno de los rebeldes negros ahorcados en México cuando la conspiración del 24 de diciembre de 1612 y que se había ido a México, no por haber sido invitado y engañado por los españoles, sino porque él mismo había efectivamente preparado dicho complot con los negros de las cofradías de Puebla y México.

Pero, el 31 de enero 1619 una nota triunfante del virrey anuncia que el jefe de los cimarrones había sido capturado, y que ese hombre se había apoderado de las montañas de Río Blanco desde hacía unos cincuenta años [es decir desde 1569]. La nota del virrey precisa que con él, se habían capturado igualmente los cimarrones más belicosos del país. Sorprendido y capturados dentro y fuera de sus campamentos, habían sido ajusticiados y matados. Pero el capitán había traído bajo esta causa a treinta y seis otras personas que fueron encarceladas y cuyos casos quedaron sometidos a la "Sala del Crimen" para que la justicia se aplicara a los más culpables de ellos. Pero como todavía quedan algunos otros cimarrones en esa comarca, y puesto que era conveniente eliminar a esta gente de una vez para siempre, el virrey

³³⁴ NGOU-MVE, Nicolas: "L'engagement espagnol...", op. cit. pp.79-105.

³³⁵ GARCIA, Antonio Román: "Yanga, primer libertador de América". Córdoba, Tipografía Jácome, 1981, p.10.

³³⁶ QUEROL aquí ROSSO, Luís: op. cit.

dijo haber vuelto a enviar al capitán en esos lugares para limpiarlos hasta finales del mes de junio³³⁷.

¿Se trataba de Yanga o de su teniente Francisco de la Matosa, del que Juan Laurencio nos decía en 1609 que había reemplazado al viejo luchador para dirigir los asuntos militares, o de otro líder cimarrón?

A esta nota del virrey, el Consejo de Indias, mostrándose más radical que nunca, envió la siguiente recomendación: "Lo hecho está bien. Pero en casos semejantes, de motines, sediciones y rebeliones, ataques de los grandes ladrones, no es conveniente someterlos a proceso criminal ordinario, sino castigar ejemplarmente a los caudillos y reducir los más a esclavitud y servidumbre, pues son esclavos por naturaleza y se han sustraído de sus amos³³⁸.

3.3. Las victorias de Yanga:

Algunos historiadores se han asombrado de que, cuando sus negociaciones con los españoles en 1609, Yanga haya aceptado entregarles todo esclavo fugitivo que habría ido a buscar refugio al lado de él, considerando el gesto como una traición o como una victoria de los españoles. Pero, después de este "pacto con el enemigo", las hostilidades de los cimarrones no se pararon. Al contrario, se prosiguieron, haciéndose cada vez más virulentos entre el puerto de Veracruz, la ciudad de Puebla y el puerto de Acapulco. Que Yanga haya sido ejecutado en la ciudad de México en 1612 o abatido en las montañas de Zongolica en 1619, el hecho es que el cimarronaje no se erradicó después de él. Pues, después de 1609, las evasiones de esclavos se siguieron y el cimarronaje se intensificó sin tregua en todo este triángulo.

Así es como en 1617, diecinueve colonos españoles, habitantes de Huatusco, habían ido a México para encontrar al virrey y proponerle lo que, a sus ojos, debía arreglar de una vez para siempre el problema de los cimarrones. En efecto, el 29 de noviembre 1617, el virrey les dio licencia para fundar una ciudad española, en las afueras del camino que enlaza el puerto de Veracruz a la capital de la Nueva España, "a fin de protegerse de cimarrones que salen de sus refugios para asolar las zonas de Palmilla, Totutla, Tumbacarretas, Totolinga, etc."³³⁹. La idea no era nueva pues en 1581, a raíz de muchas tentativas infructuosas contra los indios Chichimecas, los españoles ya habían propuesto al Rey de España la construcción de tres ciudades de españoles en los lugares donde los indios tenían la costumbre de ejecutar sus "fechorías"³⁴⁰. Además, el conjunto de la red de caminos del México colonial era esparcido de "presidios" y de "ventas", guarniciones y casas de campo, cuyo papel era de prestar protección y abrigo a los viajeros contra las intemperies y los bandoleros sobre estas inmensidades despobladas.

En el caso de los cimarrones, los lugares designados aquí se habían convertido en sitios verdaderamente peligrosos donde los negros seguían atacando las carretas que transportaban el oro y la plata mexicanos a España, desvalijando a los carreteros hasta desnudarlos, saquearlos, matar a los via-

³³⁷ AGI: México 29, Exp. 17.

³³⁸ AGI: México 29, Exp. 17.

³³⁹ A.G.I.: México 29, Expediente 4-E.

³⁴⁰ AGI: México 20, exp.67, n°27.

jeros y destruir las haciendas y las aldeas cercanas, etc. Según los colonos, la causa de estos “excesos” era que toda la zona estaba despoblada y sin defensa. La ciudad española proyectada, que tendría como nombre “De Córdoba”, en homenaje a este virrey, serviría de “baluarte” [sic] contra los negros rebeldes. Los documentos fundacionales de la ciudad son formales a este respecto. El virrey les daba el derecho de trasplantar allí a los indios de las localidades vecinas, Santa Ana y Amatlán, para alistarlos en un ejército donde no tendrían otra actividad sino el entrenamiento al tiro al arco para prepararse a la lucha contra los cimarrones. Se les hizo obligación a los fundadores, de residir en la nueva ciudad por lo menos durante los diez años consecutivos a la fundación, con el derecho de percibir una recompensa para cada cimarrón capturado. Un plazo de dos años les fue otorgado para que el asentamiento de la ciudad se hiciera efectivo con, por lo menos, treinta españoles casados. Los dichos españoles beneficiarán de las prerrogativas habitualmente otorgadas a los fundadores. Así es como, el 26 de abril de 1618, fue fundada la ciudad actual de Córdoba, situada entre Veracruz y Orizaba.

La fundación de esta ciudad, en el mismo lugar que el Rey de España había mandado atribuir a Yanga y a sus hombres si aceptaran depositar sus armas, demuestra bien, una vez más, la oposición salvaje de los colonos a las decisiones liberales del Rey. Pero, indirectamente, más que en el caso de Puebla en el siglo XVI, del que hemos visto que fue fundada para luchar contra el vagabundeo de los españoles, la fundación de toda una ciudad de españoles en pleno siglo XVII, cuando la “conquista” ya se había acabado, únicamente para luchar contra los cimarrones, es el símbolo de la importancia y de la gravedad que el cimarronaje revestía en esta región y en la política española.

La presión cimarrona se prosiguió, a pesar de la fundación de la nueva ciudad española y a pesar de la oposición de los colonos a cederles un territorio autónomo. Es esta tenacidad de los negros lo que explica que, el 6 de noviembre de 1630, los habitantes de Córdoba debieron acoger al capitán de infantería español Hernando del Castro Espinoza, designado especialmente por el rey de España, para fundar la ciudad de los negros libres. Castro Espinoza era portador de una comisión del decimoquinto virrey de la Nueva España, Don Rodrigo Pacheco y Osorio, Marqués de Cerralvo, para ejecutar por fin la voluntad real. Los negros fueron invitados una vez más a entregar sus armas y los colonos españoles se comprometieron a almacenarlas en las casas reales y a reconocer la ciudad de los negros³⁴¹.

Este fue el virrey que por fin permitió a los negros rebeldes tener su propio territorio; gesto que, de hecho, era digno de reconocimiento: la ciudad negra será bautizada San Lorenzo de Cerralvo. A la hora de abandonar definitivamente la Nueva España, dejó a su sucesor, Lope Díaz de Armendáriz, Marqués de Cadereyta, la siguiente recomendación: “Los negros cimarrones fueron aquí un gran estorbo en tiempos pasados. He procurado asentarlos en un territorio de ellos imponiéndoles la paz con gente de guerra que he lanzado contra sus palenques. Eso se ha sido logrado y un territorio les ha sido

³⁴¹ ARCHIVO MUNICIPAL DE CÓRDOBA, Vol. 8, Foja 86 - 86vta

concedido. Se les ha hecho unas ordenanzas, que Su Majestad ha aprobado y que siguen vigentes y me parece conveniente³⁴².

Más tarde, esta ciudad será bautizada "San Lorenzo de los negros" y, en 1934, rebautizados "Yanga", como mínimo recuerdo al gran africano, cuya gigantesca estatua se erigió a la entrada de la ciudad.

En efecto, después de la fundación de la ciudad de Yanga en 1630, los antiguos cimarrones empezaron a vivir una difícil cohabitación con sus antiguos dueños. Los negros, dotados del dinamismo de eternos luchadores, hacían todo para llevar una vida industriosa y productiva, cultivando las parcelas que les habían sido oficialmente atribuidas y criando algunas reses.

Pero nacieron y se exacerbaban rápidamente fricciones respecto a los límites de sus tierras con las de los colonos españoles de Córdoba. El fondo del problema es que éstos últimos y sus descendientes no aceptaron nunca la instalación de estos negros libres en San Lorenzo. Hachos ciudadanos de pleno derecho y habiendo depositado las armas, los negros se encontraban comprometidos en un terreno que ellos no conocían: el del enfrentamiento jurídico. Así es como, poco a poco, de proceso en proceso, de expoliación en expoliación, los hacendados españoles y sus herederos llegaron a arrebatarles a los negros casi la totalidad de sus tierras. Hoy, en la ciudad de Yanga, no se encuentra más que raros individuos con algunos rasgos negroides.

¿Pero así quedó resuelto el problema del cimarronaje?

La doctora Adriana Naveda contesta por la negativa. Pues, a continuación de todos estos desarrollos, la región se instaló en un largo ciclo de sublevaciones y de represiones, que duró hasta la segunda mitad del siglo XVIII³⁴³.

En efecto, después de 1630, las fugas de esclavos se prosiguieron, y el ejemplo de Yanga quedaba vivaz en todos los espíritus. Otros kilombos surgieron y se hicieron rápidamente célebres en la región, y sus jefes muy conocidos. En 1709 (o sea un siglo después del asalto contra Yanga) la inquietud se adueñó de nuevo de los españoles pues los ataques cimarrones volvían a empezar y a intensificarse, haciendo temer un levantamiento masivo. Éste estalla efectivamente el 9 de junio de 1735, bajo la dirección de dos negros cimarrones llamados José Pérez y José Tadeo, alias "Carpintero"³⁴⁴. La reacción de los colonos españoles fue inmediata. Se lanzó contra los cimarrones, tres columnas de soldados con unos 600 hombres armados. Varios negros fueron capturados. Como en el caso de Yanga, los rebeldes se hundieron en una selva "impenetrable". Pero, traicionados por uno de los suyos, llamado "Fermín", los dos líderes cimarrones fueron capturados y ahorcados en 1737. Una breve tregua sobrevino pero, dos años más tarde, las fugas de esclavos volver a surgir y se intensificaron. Los colonos y habitantes de Córdoba se vieron de nuevo en apuros por el problema de cimarrones. En 1741, éstos organizaron un nuevo golpe para liberar a todos los esclavos de la región. Pero fueron deshechos por los españoles. Pero, éstos serán deshechos por los negros cuando una expedición punitiva fue lanzada

³⁴² AGI: México 31, Cuad. 49, Fol. 109-129.

³⁴³ NAVEDA, Adriana: "De San Lorenzo...". op. cit. págs. 157-174.

³⁴⁴ *Ibidem.* p.162.

contra sus diferentes kilombos en 1748... Este ciclo se siguió en la región durante toda la primera mitad del siglo XVIII y hasta más allá.

Después de Yanga, es la guerra hispano-británica de 1762 la que les dio a los cimarrones una nueva ocasión de llegar a la libertad. En efecto, para asegurar la defensa del puerto de Veracruz contra los ingleses, el virrey lanzó una llamada acuciante a todos los habitantes de la comarca. Los cimarrones se presentaron también numerosos al puerto, a cambio de lo cual fueron declarados libres. Después de esta experiencia, en 1767 el jefe cimarrón de Mazateopan, Fernando Manual, escribió al virrey de Nueva España para presentarle la extensión y la importancia de sus kilombos, solicitando la libertad de su gente en las mismas condiciones que Yanga, es decir a cambio de depositar las armas y abandonar la lucha militar. Así es como fue fundada el 6 de junio 1769 la ciudad de "Nuestra Señora de Guadalupe de los Morenos de Amapa", la segunda ciudad de negros libres del México colonial.

Esta ojeada sobre el cimarronaje mexicano ha permitido distinguir dos periodos en la evolución de este fenómeno: el que designaríamos como "período africano" y el periodo puramente "mexicano". El período africano se concluyó con la fundación de la ciudad de Yanga en 1630, después de las varias peripecias que hemos visto, caracterizada por la renuencia de los colonos a reconocer la libertad de sus antiguos esclavos. Y el período mexicano o "criollo" se terminó con la fundación de Amapa en 1769, caracterizándose por el reconocimiento implícito de la importancia de los negros cimarrones.

El primer período, el de Yanga, fue el período durante el cual el comportamiento de los negros estuvo salpicado de prácticas africanas, no sólo entre los cimarrones, sino también dentro de las cofradías religiosas negras de las ciudades. En efecto, de la misma manera como se hablaban lenguas africanas bantú en las calles de la ciudad de México en 1612 (y sabemos que no fue sino gracias a unos negreros portugueses como los planos subversivos de los negros pudieron llegar a los oídos de los españoles), así mismo, también se tocaba el batintín en las selvas de Acapulco y de Veracruz para alertar a los kilombos vecinos de la llegada de los españoles y transmitir quien sabe cuántos y cuáles otros mensajes más. Además, en las ciudades, durante los momentos de fuerte tensión, como los preparativos de un levantamiento, el entierro de uno de los suyos o la designación de unos nuevos dirigentes, los miembros de las cofradías negras exteriorizaban que eran adeptos de prácticas sorprendentes, nada católicas pero repugnantes para los españoles. No eran sino prácticas africanas de origen bantú, como las de hacer enterrar a un hombre vivo con otro muerto o de "tratar" un cadáver con aceite; de recurrir a un nganga para preparar tal o tal acontecimiento; de deber heredar del trono y al mismo tiempo de la viuda del rey difunto, etc. Durante esta fase, tanto en las ciudades como en las selvas, África era la referencia sistemática y casi obligatoria entre los negros, tanto para dirigir una cofradía "católica" como para ser jefe cimarrón, etc.

En la siguiente serie, después de 1630, la trata de los negros casi había desaparecido, las referencias a África también. Los actores de las rebeliones negras no eran más que los "criollos", es decir descendientes mexicanos de las primeras generaciones de rebeldes africanos.

CONCLUSIÓN

Después de esta rápida observación de la vida de los africanos en la sociedad colonial mexicana ¿puede tratarse de sacar alguna conclusión? Eso parece muy difícil, pues se nos ha quedado la sensación de haber rozado a penas los importantes puntos que nos proponíamos abordar.

Sin embargo, sería quizás legítimo recordarle al lector que, persiguiendo nuestro “enfoque triangular”, según el cual la trata negrera atlántica (como movimiento forzado de hombres y culturas de África) debería ser el punto de partida de toda reflexión sobre la presencia africana en América, el primer capítulo tenía como objetivo, no de describir las condiciones (que ya sabemos inhumanas) en que en África los esclavos eran conseguidos, almacenados y conducidos por los europeos y sus aliados locales hacia las costas atlánticas, sino de buscar y tratar de comprender la actitud, la respuesta de los mismos africanos respecto a la presencia portuguesa en sus tierras y respecto a las principales actividades que estos blancos desarrollaron allí: la evangelización y el comercio. Así se ha demostrado que, para lo uno y para lo otro el posicionamiento africano siguió una diacronía que fue de una cooperación sincera pero interesada, hacia una resistencia cada vez más abierta y que esta resistencia desembocaría en la instauración de una guerra casi permanente y generalizada en toda el África Central: no de los negros contra los blancos, sino de los modernistas contra los tradicionalistas, de los colaboracionistas contra los conservadores, de los que aceptaban el evangelio contra quienes lo rechazaban. Eso equivale a afirmar que la trata de los negros en el África bantu tuvo efectivamente sus adeptos y sus adversarios, como actividad lucrativa introducida por los europeos, estrechamente vinculada (en un solo “discurso”) con la evangelización, la alfabetización y la modernización del Congo. Todo esto sugiere que la actitud de los esclavizados en la sociedad novohispana debe verse a través de este prisma. Y, más allá, conviene subrayar que hasta hoy nosotros los africanos todavía no hemos salido de esta actitud de colaboración/resistencia con los europeos para entrar en la modernidad.

El segundo capítulo invitaba al lector a cruzar el Atlántico con los prisioneros de guerra bantu, capturados en los campos de batalla y los mercados del África Central y hechos esclavos. Aquí se ha intentado hacer comprender los fundamentos de la sociedad mexicana, una sociedad que se quería cristiana, jerarquizada, disciplinada y productiva. Se quería recordar sobre todo, a través de las correspondencias oficiales de las autoridades coloniales, la distancia que se abría inexorablemente entre, por un lado las normas decretadas por la Iglesia Católica y el Estado español y por el otro lado, las prácticas diarias de los indios, de los negros y de los mismos colonos. Este foso deja aparecer una sociedad nueva de la que los diferentes componentes se entregaban a tres delitos/pecados particularmente graves a los ojos de las autoridades: la mezcla de las razas, el vagabundeo y la violencia. Los africanos (que por entonces seguían llegando por barcos enteros desde los

puertos de Luanda, Loango, Mpinda o Mayumba) y sus descendientes (que iban multiplicándose bajo una taxonomía oficial ilimitada aunque finalmente inaplicable por “erudita”) obviamente, no podían quedar al margen de esta dinámica global. Al participar deliberadamente a la mezcla de las sangres, al vagabundeo y a la violencia, los africanos se integraron en la creación de la nueva sociedad, esta sociedad criolla que ya no era ni española, ni azteca, ni bantú.

Entre estos tres principales problemas, el tercer capítulo insiste particularmente en el comportamiento peculiar de los africanos dentro de este ambiente generalizado de incumplimiento de las normas. En efecto, después de recordar el papel que las guerras negreras debieron desempeñar en la mentalidad de los africanos que la trata atlántica iba introduciendo en Nueva España en el siglo XVII, este capítulo mira sobre todo la manera de la que los usos coloniales se han combinado con los antecedentes negreros africanos para hacer de los negros unos individuos peligrosos, adeptos de las armas y cada vez más propensos a usar y a abusar de ellas, hasta crear una verdadera psicosis en los habitantes de la ciudad de México, transformándose en la franja social tal vez más propensa a la violencia. Frente a esta peligrosidad, las autoridades emplearán todos los medios clásicos de represión, aplicando a los africanos todos los organismos españoles de represión, con las penas y los castigos más crueles. Y esta represión finalmente, hacía de la población negra el grupo del que las autoridades temían lo peor, al lado de los corsarios, lo cual significaba que aun sin confesarlo, se les atribuía a los negros un poder político ilustrado por los gastos por los gastos que ocasionaba la guerra contra los cimarrones.

En efecto como el precedente, el cuarto capítulo subraya que los esclavos negros de las grandes ciudades, aunque situados en el escalón más bajo de la sociedad colonial, desde temprano ejercían funciones domésticas que en realidad hacían de ellos los compañeros directos de los blancos. Aquí se ha expuesto la manera de la que los africanos intentaron utilizar a su ventaja esta situación y los diversos resortes de la sociedad colonial mexicana. Así, volviendo contra los españoles las mismas armas con que sus guardias negros debían protegerlos, los africanos dieron muestras de un tenaz espíritu de resistencia que se manifestará incluso en el seno de los marcos establecidos por algunos religiosos españoles y llamados “cofradías”, para facilitar el adoctrinamiento religioso de los negros. En efecto, aun manteniendo una apariencia de conformidad de estas cofradías respecto a sus objetivos religiosos clásicos, los africanos tratarán en realidad de hacer de sus “cofradías de nación” los círculos de reproducción de sus tradiciones tribales y hasta los marcos de preparación y de organización de complotes, rebeliones, sediciones y sublevaciones en todo género, para hacer frente a las injusticias de sus amos, los colonos españoles.

Pero si las cofradías “de nación” dieron a los negros la ocasión de tener un “conciencia de castas” bastante fuerte para organizar golpes contra la autoridad colonial, la influencia de estas asociaciones quedará circunscrita a menudo en las zonas urbanas de las ciudades de México, Puebla de los Ángeles, Zacatecas, etc. En cambio, la forma más aguda de levantamiento de los negros en Nueva España y toda América fue lo que se ha llamado tradicional y erróneamente “cimarronaje”, pero que en realidad era y nosotros

desde el Enfoque Triangular llamamos el “kilombismo”, que hizo su aparición solo algunos años después de la conquista española de Tierra Azteca. Apoyándose en los casos concretos de los levantamientos simultáneos de los negros de la ciudad de México, Puebla, Acapulco y Veracruz, este último capítulo sugiere que debió haber una estrecha colaboración entre los “cimarrones” de estos parajes y los esclavos negros organizados en cofradías en estas principales ciudades mexicanas. Tanto así que Yanga pudo formar parte de los líderes negros asesinados en la ciudad de México en 1612. Es para aliviar esta presión coordinada que las autoridades coloniales y el mismo Rey de España se resolvieron a fundar por lo menos tres villas en Nueva España, en las cercanías del puerto de Veracruz: con los vecinos de Huatusco y unos indios flecheros de esta comarca, la villa de Córdoba en 1618 para servir de muralla contra los negros rebeldes que cortaban el camino real entre el puerto y la ciudad de México; la concesión a los negros la libertad que pedían con la creación de otras dos ciudades negras de México: San Lorenzo de los Negros el 23 de noviembre 1630, que se convertirá en Villa Yanga, en recuerdo del nombre del héroe fundador bantú, y Nuestra Señora de Guadalupe de los Morenos de Amapa, el 6 de junio 1769.

Estas fueron las victorias de Yanga, Francisco de la Matosa y tantos otros rebeldes africanos y afrodescendientes bantú de México.

Pero estas victorias invitan a reflexión. Pues, al contrario de las costumbres establecidas en los estudios afroamericanos pasados y actuales, se ha demostrado la necesidad de vincular la trata atlántica con la esclavitud dado que la una desembocaba en la otra, la una se hacía para destinarse a la otra. Este vínculo ha permitido comprender que el movimiento global del expansionismo europeo del siglo XV empezó, no en América, sino en África; y que es en África (con los africanos) donde se sembraron los jalones de este movimiento global. Cuando este vínculo ha permitido identificar la continuidad en América de las actitudes de los africanos frente a la evangelización y la dominación colonial la permanencia del kilombo en el África bantú, en México, en Panamá, en Brasil, en Colombia, etc., deja de ser fortuita y apunta hacia un deseo político africano global contra la globalidad del expansionismo europeo.

ANEXOS

ANEXO N°1:

Archivo Municipal de Córdoba

Vol. 8, Folio 86 recto – 86 verso

**« ACUERDO DEL CABILDO DE LA VILLA DE CORDOBA
EN QUE SE ACEPTA EL 13 DE NOVIEMBRE DE 1630 AL CAPI-
TAN HERNANDO DEL CASTRO ESPINOZA COMO JUEZ FUN-
DADOR PARA EL PUEBLO DE LOS NEGROS CIMARRONES
DE LAS RANCHERIAS DE RIO BLANCO**

*En la villa de Córdoba en 13 del mes de noviembre de 1630 años
abiendose juntado y congregado en las casas del cavildo para hacerle
votar y conferirle las cossas tocante al provecho y utilidad de esta
rrepública es a saber el capitular por ante Baltasar Dominguez, al-
calde hordinario por su ... en esta dicha villa. Francisco Beles Alonso
Muñoz y Jacinto Ruiz, rregidores de ella por ante Hernando del Cas-
tro Espinoza, juez fundador de los negros simarrones de las ranche-
rías de río Blanco y Capitán de infantería española por el rrei nuestro
sr. en esta villa y partido de Guatusco presentó la comission del vi-
rrey Marques de Serralbo birrei de esta Nueva España su señoría en
la ciudad... xico a tres del mes de nobiembre ... de este presente año
rrefrenda.... El secretario de gobernasion ... Tobar Godínez en que
cons.... parese le nombra su excelencia por tal fundador de los dichos
negros y en que hordena y manda que las armas de los susodichos
negros esten en deposito de manifiesto en el cavildo de esta villa y
pidio su cumplimiento.*

*Y visto por sus mercedes, el dicho mandamiento y horden dixeron
que lo obedecían y obedecieron con el rrespecto debido y que en su
cumplimiento se guarde y cumpla como su excelencia lo mande y por
su parte acudirán a servir a su magestad y a su excelencia en su rreal
nombre en todo lo que en esta funcion se ofresca y fuere necesario y
en quanto al tener las dichas armas asetan la merced y honrra que su
excelencia les hase y estan prestos de rrecibir las y tenerlas en estas
cassas rreales cada que se les entreguen = y para ello vivan mas con-
forme de un mismo boto y parescer mandan que de las propias rrentas
de esta dicha villa se hagan seis cassas de xaca.... seguidas a estas
cassas rreales y de cabildo por ser necesarias las pa.... una sala mas*

pequeña en que se haga cabildo y las dos cassas rrestantes en la forma mas fuerte que se pueda para que debaxo de llabe se tengan las dichas armas en el interim que conforme a la posibilidad de esta villa se hase y dispone sala de armas mas en forma y se asen ... este obediencia en la dicha comicion re.... e libranza al mayordomo del pueblo de ... esta villa y para que conste mandaron dar por auto y lo firmaron.

Baltazar Dominguez

Francisco Belez

Jacinto Ruiz

Alonso Muñoz

Ante mi Juan de Miranda, escribano publico de cavildo »

ANEXO N° 2:

CEDULA DE FUNDACION DE LA VILLA DE CORDOBA

“Don Diego Hernández de Córdoua, Marquez de Guadalcaçar, virrey, Lugar theniente del Rey Nuestro Señor, gouernador y Capitán General de la Nueva España y Presidente de la Audiencia y Chancilleria Real que en ella Reside dize :

Por quanto Pedro García de Arévalo, Diego Rodriguez, Juan de Miranda y Andres de Yllescas, vecinos de la juridicción de Guatusco, por ellos y en nombre de Alonso Galván, Agustin de Alcalá, Crsitoual de Miranda, Joseph de Lagasca, Juan de Arévalo, Rodrigo de Arévalo, Manuel Fernández, Juan Sánchez de Rodrigo, Juan Rodriguez Triznado, Tomas de Aguirre, Pedro Hernández del Castillo, Bartolomé Hernández, Uenito Pérez, Diego del Moral y Çebian de Plata, se me hizo relación que sería de mui del servicio de Dios Nuestro Señor y del de Su Majestad el fundar y hazer una villa de congregación de españoles en el paraje de Çacatepec de la dicha juridiccion de Guatusco, entre la venta que allí está y la mata rredonda, junto al Camino Real, para asegurarse de los negros cimarrones que en los paraxes circumvezinos al dicho puerto salen y andan como así en el de Totutla y la Palmilla, Tumbacarretas y Totolinga, de donde salen a los carros y Recuas que llevan la plata de

Su Majestad y de particulares al despacho de las flotas, haciendo asaltos y desnudando pasajeros españoles e indios, matandolos y robando los pueblos de aquel paraje, saliendo en las guardas, al dicho efecto, dandoles los carreteros y demas personas vino si ay y otras cosas por librarse dellos y que no los maten, andando por el dicho camino con gran libertad, de muchos años a esta parte por ser los dichos puestos depoblados, montuosos aparexados para los dichos asaltos y donde no ay vezindad de Españoles que los Ressista, por la qual libertad se huyen muchos del servicio de sus amos, por cuyas caussas era mui ymportante hazerles la merced del asiento y planta de la dicha villa, cavallerías de tierras para sus sementeras, fuentes, puentes, Rios, pastos, abreuaderos y salinas si las huviere y montes con la juridiccion civil y criminal, mero imixto imperio, terminos, exidos, deheessa y potreros para sus cavallos.

Para estar a punto de lo que se ofreciere, para rraya perpetuidad y que con mas suavidad se consiga lo que se pretende, importa agregar al dicho pueblo trhenta yndios de los que hay en los pueblos de Amatlan y Santa Ana de la misma juridiccion, con que estaran doctrinados rreservandolos al servicio personal y que solo se exercitassen en arco y flecha ayudando a los españoles a lo que se ofreciesse contra los dichos cimarrones, haciendoles assimismo las mercedes que se suelen conzeder a los fundadores de las otras villas de este reyno. Pidiendo mandasse librar mandamiento acordado y despacho cual conveniesse para hazer fundar la dicha villa cuyo nombre a de ser y se llame De Cordoba, gozando los fundadores de las franquezas, exzenciones y libertades de que gozan por derecho común, leyes y fueros los que lo son de nuevas villas. Explicando otras condiciones reduzidas a esto que por una memoria firmada de sus nombres presentaron a que, por mi visto, para saver y entender la dispossicion que podia tener esta poblacion, daño o perjuicio notable que se podria seguir a algun tercero.

Por mi se dio comission a Francisco de Soto Calderon, corregidor que a la szon hera del dicho partido de Guatusco para que fuese personalmente a ver y vissitar el sitio y parte mas comoda donde se podria hazer sitiar y plantar la dicha villa, citando para ello los naturales de los pueblos en cuyo terreno cayessen, dueños de estancias y labores y las demas personas que pudiesen recibir perjuizio y hiziesse averiguacion sobre todo ello de officio y de parte. Y si el dicho sitio estaua valido y desocupado y la longitud y latitud que tuviesse y las estancias y tierras que en el dicho distrito se yncluyen y si era de buen temple y en llano relevado en alguna altura, frecuentado de ayres saludables y si era tierra fertil y abundante de montes, aguas y pastos para toda labrança y ciranza para y con las demas calidades que a buena poblacion se rrequiere y con otras advertencias que se le hizieron dando en ello su parezer y embiasse al gobierno lo que actuasse ; en cuyo cumplimiento prtendiendo las dichas citaciones.

Pareze hizo la dicha aueriguacion de parte y officio y dio por parecer poderse hazer con comodidad la dicha villa de Cordoba en la parte de la Loma de Guylango, entre la Mata Redonda que alli esta y la venta de Çacatepeque, que es de buen temple, puesto llano alto y ayroso y al parezer saludable y que tendra la dicha loma una legua de largo y por parte mil passos de ancho y lo que menos a dozientos passos de una quebrada a otra donde se señalo el dicho sitio y que de

oriente a poniente es la loma muy capaz para mucha vecindad en que se pueden sitiar y dividir los españoles de los yndios que allí se... , siendo como es, tierra (heriaza?) y por cultivar, aviendo servido solo de apastar boyadas de carreteros y que en el dicho señalamiento ay mui buena dispossiçion para asiento de plaça e yglessia casa rreales y messon y otras comodidades que se rrequieren para la dicha planta con el agua muy cerca de un arroyo que corre todo el año y un manantial permanente con un monte arrimado al sitio que llaman el Palotal y Chayutla y Xomeyuca. Y que en la dicha loma ay mucha piedra para los edificios y un cerro para cal, y bena dispossiçion para dehessa, exidos y potreros y que en menos de dos leguas no ay poblacion si no es el pueblo de Amatlan y la venta de Çacatepeque. Con muchas lomas para toda crianza y labrança, tierras fertiles para darles a los fundadores así la parte del poniente como al oriente por bajo de la dicha venta en los pazos de Totutla por Cautlan, Rincon de Don Juan, hasta el Rio Blanco. Que la dicha villa sera modo de frontera amparando y asegurando aquel Camino Real y comarca de los asaltos de los negros cimarrones hazen de ordinario rrobando y matando los passageros que van y vienen de la Veracruz y otras partes y parar hazer escolta a la plata de Su Majestad y de particulares que baxa a la Veracruz con rriesgo della y de los que la llevan que estara rreparado con la dicha villa, con cuya fundacion no se atreveran los dichis negros a andar por el dicho camino y se asegurara a los amos de ellos su servicio agregandosele y dandole el terreno que tenia el pueblo de Totutla añadiendosele hazia la venta de Totolinga donde llega la juridiccion de Guatusco.

Por ser camino real y averle de correr o asegurar la dicha villa teniendo los vezinos della parte de las prisiones de los negros que prendieren Reservandolos de alcaualas prestidos y contribuyçiones, dandoles cargos y officios con que sean honrrados y se animen a asistir en la dicha poblacion siendo como sera del servicio de Su Majestad el agragar allí a los yndios de los pueblos de Santa Ana y Amatlan, que son pocos y estan sin dotrina Reservandolos de todo servicio personal y que solo se exercyten en arco y flecha para la defensa de lo que se ofreciere. Por todas las cuales razones y otras que expressa en el dicho parecer, dice estar sin perjuicio y ser mui util y necessario al sercicio de Dios nuestro Señor y de Su Majestad el hazer dicha poblacion por el vien universsal de esta Nueva España. De todo lo cual, con las dichas diligencias y otros recaudos mandé dar vista al Licenciado Don Juan Suarez del Valle, fiscal de Su Majestad en esta Real Audiencia por lo que toca a su Real Patronazgo y a los ynconenienes que ... de servicio de Su Majestad se pudiesen ofrecer. El qual Respondio no offrecersele que advertir y que antes tiene por cosa conveniente concederseles licencia para la dicha fundacion en la forma hordinaria para la seguridad del dicho Camino Real y escussa de los daños que los dichos negros dizen hazen. Con lo qual lo mandé remitir al Doctor Galdoz de Valençia, oydor desta Real Audiencia para que diesse su parecer, el qual le dio en que dize se pude mandar hazer esta fundacion haziendo merced a los pobladores de las tierras y exsenciones que se suelen conzeder en semejantes poblacyones, obligandose a servir diez años continuos en aquesta villa o lo que mas se hordenare. Y queriendo los yndios de Amatlan y Santa Ana venirse a bivar a esta villa, lo pudiesen hazer Reservandolos del servicio personal por veynte años, señalando

premio considerable al poblador o yndio que prendiere algun negro cimarron o fugitivo por que por el se animen a limpiar aquel passo y comarca, siguiendose de esto bien universal. Atento lo qual y a los meritos de la causa y confirmandome con el yntento de Su Majestad serca de que se hagan semejantes poblaciones y otras justas que me ocurren de su Real servicio, bien y aumento de este reyno, por la presente en su Real Nombre, doi licencia y facultad a los dichos pobladores para que libremente puedan asentar y fundar en el dicho sitio y Loma de Guylango en la parte y lugar donde el dicho Francisco de Soto Calderon hizo el señalamiento como queda referido, una villa que se nombre e yntitule de Cordoba para agora y para siempre jamas, con obligacion de tenerla asentada y poblada dentro de dos años, con treynta vezinos españoles cassados. Todos los quales e cada uno de ellos ayan de gozar y gozen de la merced que Su Majestad haze a los pobladores de vilas o çiudades, conforme a lo dispuesto en su Real Proviission de treze de agosto de mil y quinientos y setenta y tres (1573), teniendo por armas la dicha villa, para mayor honra las armas reales perpetuamente que se pongan y fixen en las puertas de las partes publicas y con las advertencias y condiçiones que an parecido necessarias en la forma siguiente:

*- Primeramente les conzedo, permito y doi licencia a los dichos fundadores en el numero señalado para que se puedan juntar y señalar cabildo y parte donde se congreguen y desde el primero dia deste mes o de cada un año en adelante aviendo oydo una misa del Espiritu Santo elijan dos alcaldes hordinarios, personas de satisfacion, los quales conozcan de las causas y negocios civiles y criminales que en la dicha villa y su termino y juridiçion se ofrecieren y ocurrieren haziendo justizia a las partes con que en las criminales no puedan proceder a muerte ni efuçion de sangre ni mutilacion de miembro, sino que hagan los procesos ...*³⁴⁵

³⁴⁵ AGI : México 29, Exp. 4-E de 16 de noviembre de 1617

FUENTES CONSULTADAS

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI):

- AGI.: México 19, Exp. 142-B
A.G.I.: Contaduría 711, Ramo 3, "datta".
A.G.I.: Contaduría 711, Ramo 3.
A.G.I.: Contratación 5788, L. 1/1/139 recto-verso.
A.G.I.: Contratación 5788, L. 1/1/28 verso-29 verso.
A.G.I.: Contratación 5788, L. 1/1/86 recto-verso.
A.G.I.: Contratación 5788, L. 2/1/118 recto-verso.
A.G.I.: Contratación 5788, L. 2/1/129 recto-152 verso.
A.G.I.: Contratación 5788, L. 2/1/330 recto-331 verso.
A.G.I.: Contratación 5788, L. 2/1/39 verso-40 verso.
A.G.I.: Contratación 5789, L. 1/1/ 247 recto-248 verso.
A.G.I.: Contratación 5789, L. 1/1/ 308 verso-309 verso.
A.G.I.: Contratación 5789, L. 1/1/364 verso-366 verso.
A.G.I.: Contratación, 5789, L. 1/1/526 recto-527 verso.
A.G.I.: Contratación, 5789, L. 2/1/194-196 verso.
A.G.I.: Contratación, 5789, L. 2/1/293-295 verso.
A.G.I.: Contratación, 5790, L. 1/1/30-32.
A.G.I.: Escribanía 178-B Legajo: "pleitos de México, n° 15"
A.G.I.: Indiferente 449, L. A1/1/339
A.G.I.: Indiferente 450, L. A4/1/134-135.
A.G.I.: México 136 Foja. de 19 a 75.
A.G.I.: México 136, Foja 19-73,
A.G.I.: México 136: "Comisión de Alonso Díaz"...
A.G.I.: México 350
A.G.I.: México 1064, Cuaderno 4, Fol. 170 recto-vuelta.
A.G.I.: México 1065, Foja 160, recto-verso.
A.G.I.: México 1092, Cuaderno 12, Foja 198-198 verso (19 de julio de 1589)
A.G.I.: México 1092, Cuaderno 12, Foja. 153 verso. 154 (2 de abril de 1589)
A.G.I.: México 1092, Cuaderno 14, Foja 301 verso-302.
A.G.I.: México 1092, Fojas.153 v-154.
A.G.I.: México 1093, Cuaderno.15, Foja 237 verso.
A.G.I.: México 1094, Cuaderno 18, Foja 17, recto-verso.
A.G.I.: México 1094, Cuaderno 18, Foja 17, recto-verso.
A.G.I.: México 1094, Cuaderno 18, Foja 20, recto-verso.
A.G.I.: México 1094, Cuaderno 18, Foja 20, recto-verso.
A.G.I.: México 127, ramo 5
A.G.I.: México 128, Ramo 1, N.5.
A.G.I.: México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.
A.G.I.: México 19, exp.74, fol.12 vuelta.
A.G.I.: México 19, exp.74, fol.12 vuelta-13 recto.
A.G.I.: México 19, Folio. 12.
A.G.I.: México 20, exp. 17.
A.G.I.: México 20, exp. 29, Foja. 2.
A.G.I.: México 24, Exp. 62-A.
A.G.I.: México 25 N°36: El 27 de mayo de 1603, el Conde de Monterrey al Consejo de Indias
A.G.I.: México 27, n° 66-B,
A.G.I.: México 28, Exp.4.
A.G.I.: México 29, exp. 66.
A.G.I.: México 29, Expediente 4-E.

A.G.I.: México 29, N.36\2\1-2.
A.G.I.: México 29, N.36\2\2-3.
A.G.I.: México 318, Ramo 9.
A.G.I.: México 350.
A.G.I.: México 350.
A.G.I.: México 350.
A.G.I.: México 350.
A.G.I.: México 72, R., 12-178.
A.G.I.: México 73, ramo 1, n. 4. Relación del 8 de febrero de 1609
A.G.I.: Patronato 293, N.23, R.37/1/1-2
A.G.I.: Santo Domingo 868, L.1/1/153 Recto
AGI.: Mex 136, Fol. 19 y siguientes:
AGI.: México 1065, Libro 5, Fol.123,
AGI.: México 19, Exp. 13
AGI.: México 19, Exp. 13.
AGI.: México 19, Exp.125, Fol.1,
AGI.: México 22, Exp. 128, n. 11.
AGI.: México 22, Exp.83:
AGI.: México 23, Exp. 13, n. 20,
AGI.: México 27, Exp.19.
AGI.: México 350.
AGI.: México 91: "La Audiencia de México, en su juicio del 24 de mayo de 1607".
AGI: Contratación, 5788, L.2\1\39 verso.
AGI: Indiferente, 449, L.A1\1\319
AGI: Indiferente, 450, L.A4\1\135.
AGI: Mex 136, Fol. 73 y sig.
AGI: México 127, ramo 3,
AGI: México 127, ramo 5
AGI: México 20, exp.67, n°27.
AGI: México 22, N. 16\5\17.
AGI: México 22, N. 16\5\9.
AGI: México 27, n° 66.
AGI: México 27, n° 66-B,
AGI: México 27, núm. 66.
AGI: México 28, Exp.9.
AGI: México 29, Exp. 17.
AGI: México 29, Exp. 4.
AGI: México 29, Exp. 4-E del 16 de noviembre de 1617.
AGI: México 31, Cuad. 49, Fol. 109-129.
AGI.: México 73, Ramo 1, n. 4ª.
AGI: México 73, ramo 1, n°4.
AGI: México 73, Ramo 101, n° 105-C.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Ciudad de México)

A.G.N.: Ordenanzas,, Vol. 16, Exp. 362-363, Foja. 187 verso.
A.G.N.: Ordenanzas,, Vol. 16, Exp. 378, Foja. 194
A.G.N.: Ordenanzas,. Vol.5; Exp.238, Foja.62.
A.G.N.: Ordenanzas,, Foja 40 verso
A.G.N.: Inquisición, Vol. : 209, Exp. : 9, Fol.: 9
A.G.N.: Ordenanzas vol.2, fol.105
A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 1, Expediente: s/n, Fojas 152 - 153
A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 1, Expediente: s/n, Fojas: 120v,...
A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 1, Expediente: s/n, Fojas: 86v,...
A.G.N.: Ordenanzas, Volumen 4, Foja 82,

A.G.N.: Reales Cédulas Duplicadas, Exp. 62, vol. 8; Foja 59. (12/05/1625).
A.G.N.: Reales Cédulas Duplicadas, Exp. 815, Foja. 201, verso.
A.G.N.: Reales Cédulas Duplicadas, vol. 5, Exp. 305; Foja. 81.
AGN.: Ordenanzas, Vol. 1; Foja 146
AGN.: Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77
AGN.: Ordenanzas, Vol. 4; Foja 40 vuelta
AGN.: Ordenanzas, Vol. 4; Foja 60,
AGN: Inquisición, Vol.292, Exp.1, Folio. 2
AGN: Ordenanzas, Volumen 2, Folio 232
AGN: Ordenanzas, Volumen 3, Folio 2.
AGN: Ordenanzas, Volumen 3, Folio 2:
AGN: Ordenanzas, Volumen 4, Folio 34 vuelta. 35.
AGN: Ordenanzas, Volumen 4, Folio 50 vuelta. 51:
AGN: Reales cedulas Duplicadas, Exp 58, Vol. 5, Fol. 158.
AGN: Reales cédulas Duplicadas, Exp.: 58, Vol. 3; Foja 31.
AGN: Reales cédulas Duplicadas, Vol. 3, ex. 130, folio. 86-87
AGN: Reales Cédulas Originales, Volumen 1, Oportuna 103, Folios: 196

ARCHIVO MUNICIPAL DE CÓRDOBA (Córdoba, Veracruz)

AMC: Vol. 8, Foja 86 - 86vta

FUENTES EDITADAS:

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo: *La población negra de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
ARREGUI ZAMORANO, Pilar: *La audiencia de México según los visitantes (siglos XVI y XVII)*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001, p. 14.
BALANDIER, Georges: *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, Hachette, 1965.
BALLONG WEN-MEWUDA, Joseph B.: "Africains et Portugais: tous des négriers au XV^e et XVII^e siècles dans le Golfe de Guinée". In: *Cahier des Anneaux de la Mémoire*. N°3. Nantes, l'UNESCO, 2001.
BALLONG-WEN-MEWUDA, Joseph B.: "L'esclavage et la traite négrière dans la correspondance de Nzinga Mbemba (D. Afonso I), Roi du Congo (1506-1543)". Comunicación presentada en el Seminario Internacional sobre los Fundamentos Ideológicos y Jurídicos de la esclavitud y la trata negrera, organizado por el UNESCO. Lisboa, los días 9-10 de diciembre de 1998.
BASTIDE, Roger: «Les Christ Noirs», préface à SINDA, Martial : *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris, Payot, 1972, p.21.
BATSIKAMA BA MAMPUYA Mi NDWALA: *Voici les jagas ou l'histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*. Kinshasa, Office National de la Recherche et du Développement (ONRD), 1971.
BAUDOT, Georges: *La vie quotidienne dans l'Amérique de Philippe II, XVI^e siècle*. Paris, Hachette, 1981.
BENDER, Gerald J.: *Angola, mito y realidad de su colonización*. México, Siglo XXI, 1980, 339 páginas.
BENÍTEZ, Martín: *Los primeros mexicanos: la vida criolla en el siglo XVI*. México, Ediciones ERA, Decimosexta reimpresión, 2000.
BERNAND, Carmen: "Alonso de Sandoval y la construcción de las naciones africanas del Nuevo Mundo". In: *Mots pour nègres, maux de Noir(e)s, enjeux socio-symboliques de la nomination en Amérique Latine*. Marges n. 25. Perpignan, Centre de Recherches Ibériques et Latino-américaines, 2004.
BERNAND, Carmen: "Un sargento contra un rey, "ambos a dos negros"". *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla, 2000.

- BIRMINGHAM, David: "Angola e a Igreja: uma taxonomia de Arquivos Eclesiásticos". In: *Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*. Lisboa, CNCDP, 2000.
- BORAH, Woodrow: *El siglo de la depresión en Nueva España*. México, Era, 1982, p.15.
- BOTTE, Roger : « Le Portugal, les marchés africains et les rapports Nord-Sud ». In : *Cahier des Anneaux de la Mémoire*. Nantes.
- CARROCERA, Fray Buenaventura de. : Introducción a ANGUIANO, Fray Mateo de.: *Misiones capuchinas en África. Tomo I: La Misión del Congo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.
- CASADO FERNÁNDEZ-MENSAQUE, Fernando: "El tribunal de La Acordada de Nueva España". In: *Anuario de Estudios Americanos, Vol. VIII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1950.
- CHAVEZ CARBAJAL, María Guadalupe: *Propietarios de esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*. Morelia, Universidad Michoacana, 1994.
- CIRIO, Norberto Pablo: "¿Rezán o bailan? Disputas en torno a la devoción a San Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial". In: *Mujeres, negros y niños en la música colonial iberoamericana*. Bolivia, Edición de Víctor Rondón, 2002.
- CRUZ BARNEY, Óscar: "El vino y el derecho: la regulación jurídica de la producción, comercio y consumo del vino en México, (1529-1888)". In: *Anuario Mexicano de Historia del derecho*, Volumen XVI. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2004.
- CUE CANOVAS, Agustín: *Historia social y económica de México (1521-1854)*. México, Editorial Trillas, 1981.
- FERNÁNDEZ BULETE, Virgilio: "Aproximación a la delincuencia en el México del siglo XVII". In: *Vínculo Jurídico, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Zacatecas*, n. 15 (Julio-septiembre 1993).
- FERRANDON, Leonardo: *Mis recuerdos. Historia de Yanga*. Yanga, Ver. Imprenta Unión, 1963.
- FREYRE, Gilberto: *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, 1974.
- GARCIA, Antonio Román: *Yanga, primer libertador de América*. Córdoba, Tipografía Jácome, 1981.
- GARCILASO DE LA VEGA, "El Inca": *Comentarios Reales*, Libro IX, Capítulo XXI: "Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones". Lisboa, 1609.
- GIBSON, Charles: *Los Aztecas bajo el dominio español*. México, Siglo XXI, 1983.
- GOLDBERG, MARTA Beatriz: "Las Sociedades Afroargentinas de Ayuda Mutua en los siglos XVIII y XIX". In: *Anais do X Congresso Internacional da ALADAA*. Río de Janeiro: Educam, 2001.
- GONZALEZ, David y Lord, Walterio: "Zintinta el código de colores bakongo". In: *Kilombo, Revue annuelle du Centre d'Études et de Recherches Afro-ibéro-américaines*. Libreville, PUG/EDICERA, 2004.
- HEINTZE, Beatrix: *Angola nos séculos XVI e XVII*. Luanda, Ed. Kilombelombe, 2007.
- HERNÁNDEZ GAONA, Pedro Emiliano: *Derecho municipal*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001.
- ISRAEL, Jonathan I.: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- IWASAKI CAUTI, Fernando: "Conquistadores o grupos marginales. Dinámica social del proceso de conquista". In: *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1985.
- LAHON, Didier: « L'esclavage au Portugal. Utopie et Réalité ». In : *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*.

- LAURENCIO, Juan: *Campaña contra Yanga en 1609*. México, Editorial Citlaltépetl, 1974.
- LAVINA, Javier: *Doctrina engalanó negros*. Barcelona, Sendai Editores. 1989.
- LIBERATO, Carlos et al.: *Laços Atlânticos: África e africanos durante a era do comercio transatlântico de escravos*. Luanda, Ministério da Cultura, Museu Nacional da Escravatura, 2017.
- LIENHARD, Martin: *O mar e o mato. Histórias da escravidão*. Luanda, Edit. Kilombelombe, 2005.
- LISIMBA, M.: *Les noms de villages dans la tradition gabonaise*. Paris, SEPIA, 2000, 176.
- LÓPEZ CANTOS, Ángel: *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- LUQUE ALCAIDE, Elisa y SARANYANA, Josep-Ignasi: *La Iglesia Católica y América*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- MANCUSO, Lara: *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 2007.
- MARTÍNEZ VEGA, María Elisa y PÉREZ BALTASAR, María Dolores: *Madrid y América*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1996.
- MBOKOLO, Elikia: *Affonso 1^{er}, le roi chrétien de l'ancien Congo*. Paris, ABC, 1975.
- MBOKOLO, Elikia: *Afrique noire: Histoire et Civilisations*. Tome 1: jusqu'au XVIII^e siècle. Paris, Hatier, 1995.
- MBOKOLO, Elikia: *Afrique noire: Histoire et Civilisations*. Tome 1: jusqu'au XVIII^e siècle. Paris, Hatier, 1995.
- MILLER, Joseph: *Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda, Arquivo Histórico Nacional, 1995.
- MONDRAGON, Lourdes: *Esclavos africanos en la ciudad de México; el servicio doméstico durante el siglo XVI*. México, Ediciones Euroamericanas, 1999.
- MORENO NAVARRO, Isidoro: "Control político, integración ideológica e identidad étnica: el "sistema de cargos" de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas". In: *Primeras Jornadas de Andalucía América, Tomo II*. La Rábida, Instituto de Estudios Onubense.
- MOTTA SANCHEZ, Arturo: "Negros no esclavos y conquistadores en la ciudad de México". In: *Antropología*, Boletín oficial del INAH, n°47. México, julio-septiembre de 1997.
- MOTTA SÁNCHEZ, Arturo: "Negros no esclavos y conquistadores en la ciudad de México". In: *Antropología*, BO-INAH, n. 47, México, julio-septiembre de 1997.
- MOTTA SANCHEZ, José Arturo: "Veintiún años de matrimonios a mediados del siglo XVIII...". In: *Les Actes du Colloque International «Le Gabon et le Monde Ibérique»*. Libreville, EDICERA, 2002.
- MOUGUAMBA-DAOUDA, Patrick: *Contribution de la linguistique à l'histoire des peuples du Gabon*. Paris, CNRS, 2005.
- NGOU-MVE, Nicolás: "Los africanos y la trata de esclavos en el África bantú, siglos XVI y XVII". In: *Ulúa, Revista de Historia, Sociedad y Cultura*. Xalapa, Instituto de Investigaciones Historico-sociales de la Universidad Veracruzana, n. 2, julio/diciembre de 2003.
- NGOU-MVE, Nicolás: "Orígenes de las rebeliones negras en el México colonial". In: *Dimensión Antropológica*. México, INAH, año 6, Vol.16, mayo/agosto 1999.
- NGOU-MVE, Nicolás: "São Tomé y la diáspora bantu hacia la América hispánica". In: *Cahier des Anneaux de la Mémoire*. N°3. Nantes, l'UNESCO, 2001.
- NGOU-MVE, Nicolas: « L'engagement espagnol contre les Nègres-marrons du Mexique au XVII^e siècle ». In: *Kilombo, Revue Annuelle du Centred 'Études et de Recherches afro-Ibéro-américaines* n.3. Libreville, EDICERA, 2004.

- NGOU-MVE, Nicolas: « La traite et l'esclavage des Noirs au Mexique de 1580 à 1640 ». Université de Toulouse-Le Mirail, *Thèse de Doctorat de Nouveau Régime*, 1988, 414 pages.
- NGOU-MVE, Nicolás: *L'Afrique bantu dans la colonisation du Mexique*. Libreville, CICIBA, 1998.
- NGOU-MVE, Nicolás: *El África bantú en la colonización de México*. Madrid, CSIC, 1994.
- NORMAN, Martin F.: *Los vagabundos en la Nueva España (siglo XVI)*. México, Ed. Jus, 1957.
- NORMAN, Martin, F.: "Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1766". In: *Estudios de Historia novohispana* [en línea], México, DF, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 13 de febrero de 2004, p. 107. Volumen 8.
- ORTIZ, Fernando: *Los negros brujos*. La Habana, Edición de Ciencias Sociales, 1995.
- ORTIZ, Fernando: *Los negros esclavos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- PANTOJA, Selma: *Nzinga Mbandi, mulher, guerra e escravidão*. Brasília, Tesouro Editora, 2000.
- PAREDES MARTINEZ, Carlos y LARA TENORIO, Blanca: "La población negra en los valles centrales de Puebla: orígenes y desarrollo hasta 1681". In: MARTINEZ MONTIEL, Luz María (Coord.): *Presencia africana en México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- PARREIRA, Adriano: *Economía e sociedade em Angola na época da rainha Jinga, Século XVII*. Lisboa, Editorial Estampa, 1990.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier: *Les traites négrières, essai d'histoire globale*. Paris, Gallimard, 2004.
- REYES, Juan Carlos: "Negros y afroestizos en Colima. Siglos XVI-XVII". In: MARTINEZ MONTIEL, Luz María (Coord.): *Presencia africana en México*. México, CONACYT, 1997.
- RUBIAL, Antonio; ESCAMILLA, Iván [Selección aquí Prólogo de]: *Memorias de conquista*. México, Ed. ALFAGUARRA, 202.
- SANDOVAL, Alonso de.: *De Instauranda Aetiopum Salute. Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- SOUINDOULA, Simão,: "Migrações, fusões e fundamentos históricos antigos dos povos bantu ocidentais". In: *Muntu, Revue Scientifique et Culturelle du CICIBA*. Libreville, n°2 du 1^{er} Semestre 1985.
- TARDIEU, Jean-Pierre: "L'Église et les Noirs au Pérou (XVI^e et XVII^e siècles". Université de Bordeaux, Thèse du Doctorat ès Lettres, 1987.
- THOMPSON, Robert Farris : *L'éclair primordial. Présence africaine dans la philosophie et l'art afro-américain*. Paris, Éditions Caribéennes, 1985.
- THORNTON, John K.: "Les premiers contacts entre le Portugal et le royaume d'Angole ». In : *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, n°3. Nantes, l'Association Les Anneaux de la Mémoire et l'UNESCO. Programme de la « Route de l'Esclave », 2001.
- TORQUEMADA, Fray Juan de.: *Monarquía Indiana*. México, UNAM, 1975.
- TROCONIS DE VIRACOECHEA, Emilia: *Caracas*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- VELÁSQUEZ GUTIERREZ, María Elisa: *Juan Correa, mulato libre, maestro de pintor*. México, Círculo de Arte, 1998.
- VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa: "Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII". *Tesis Doctoral*. Tlanepantla, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Agosto 2001.